٢١٤
ت . ع

تتمة الحواشي في ازالة الغواشي، تأليف القرباغي، يوسف
ابن محمد - كان حيا سنة ١٠٢٤هـ. كتبت في القرن الثاني عشر الهجري
١٦٨ ق فقط ثلاثة الحواشي
١٩x١٢ سم
٧٩٨٣ نسخة حسنة، خط فارسي جيد، عناوين الفصول وعلامات بالحمرة
الاعلام ج٣: ١١٠٢ الاعلام (ط ٤) ٨: ٢٥٢
١- اصول الدين ٢- المؤلف ٣- تاريخ النسخ

ف ١٧٧٢/٥ تاريخ ٢٧/٧/١٤١٩هـ



اگر خواهی که سر هر ماهی را در هر سالی بدانی یک از کسی [illegible] حضرت صلی الله علیه [illegible]
[illegible] فرمود [illegible] بهشت [illegible] الله [illegible] خانه
اول [illegible] روز بود و اگر دو [illegible] دوم [illegible]

محرم	دوشنبه	جمعه	سه شنبه	یکشنبه	پنجشنبه	سه شنبه	یکشنبه	چهارشنبه
صفر	چهارشنبه	یکشنبه	جمعه	سه شنبه	یکشنبه	پنجشنبه	دوشنبه	جمعه
ربیع الاول	پنجشنبه	دوشنبه	شنبه	چهارشنبه	پنجشنبه	جمعه	سه شنبه	شنبه
ربیع الثانی	شنبه	چهارشنبه	دوشنبه	جمعه	سه شنبه	یکشنبه	پنجشنبه	دوشنبه
جمادی الاول	یکشنبه	پنجشنبه	سه شنبه	شنبه	چهارشنبه	دوشنبه	جمعه	سه شنبه
جمادی الثانی	سه شنبه	شنبه	پنجشنبه	دوشنبه	جمعه	چهارشنبه	یکشنبه	پنجشنبه
رجب	چهارشنبه	یکشنبه	جمعه	سه شنبه	شنبه	پنجشنبه	دوشنبه	جمعه
شعبان	جمعه	سه شنبه	یکشنبه	پنجشنبه	دوشنبه	شنبه	چهارشنبه	یکشنبه
رمضان	شنبه	چهارشنبه	دوشنبه	جمعه	سه شنبه	یکشنبه	پنجشنبه	شنبه
شوال	دوشنبه	جمعه	چهارشنبه	یکشنبه	پنجشنبه	سه شنبه	شنبه	چهارشنبه
ذی القعده	سه شنبه	شنبه	پنجشنبه	دوشنبه	جمعه	چهارشنبه	یکشنبه	پنجشنبه
ذی الحجه	پنجشنبه	دوشنبه	جمعه	چهارشنبه	یکشنبه	جمعه	سه شنبه	سه شنبه

تتمهٔ آخون یوسف قراباغی

بسم الله الرحمن الرحيم وبك اعتمادي

لك الحمد يا متمم كل القصور ويا من تنزه عن سمة الغفلة والفتور واتم الصلوة على اتم واكمل
انبيائك ورسلك صلوة باقية الى يوم النشور وبعد فهذه تعليقات متعلقة بما علقت سالف الزمان
على الشرح الجلالي على العقائد العضدية بعد ما انقضت السنين الكثيرة في الاشتغال بالمباحثة والمذاكرة والمطالعة
طالما قدمت آنة بل مراهما بل مراهم وكان في خاطري ان ابين بعض خفايا ما علقته على ذلك الشرح بالتبع
في المقام من التعدد وحرج اسماكانا ولم يتيسر بسبب تراكم العوائق وتلاطم العلائق وتراجم
العوارض والحوادث وتوقف الحساد وتعسف العباد وحسد الغباد والزهاد وكيف العباد
وكيف الزهاد وفهم الله والاخراهم خير الجزاء الى ان مضى في زمان التعليق اثنان او ثلث
او ثلاثون سنة في سنة الف وثلث او اربع وثلثين الهجرية فساعدني التوفيق بعض المساعدة
الى ان شرعت بتحصيل ذلك الخاطر المتمحض المعين مقطن الاذهين عما يفعل ويقول السفهاء
وكان اول الشروع عند وصولي الى دار الامن البرهانبور لتعليقها على ذلك الشرح سميه السيد
من كان مسند في زمان وهو الفاضل المشتهر بين الاهالي والاداني مولانا حسن الخلخالي على ما راتب
سكنت في اذ منه ام لا فانه متوجه الى ما كتبت سابقا على ذلك الشرح وكان اعتقادي في حقه انه
لا يلتفت الى المكتوبات امثالنا ولو توجه يتوجه بنحو آخر فادرجت ما هو متشكي في ذلك
التعليق بما تعلقت فيه وسميت هذا التتمة الحواشي في ازالة الغواشي وبالله استعانة من الله على كل حال

قوله كيف لا احمد وكيف احمد اظهار لوجوب الحمد بسبب النعم او عظمها او كثرتها والعجز عنه ايضا
بسبب تلك الامور ايضا فان عدم الحمد بسبب العصيان امر عظيم ونعمه كثيرة فعظم النعمة كما يكون
سببا للحمد وما يشاكله كذلك يكون سببا للعجز عنه فقوله لا احمد وما هو ينه الى برق في بيان العجز
والواو حالية اي كيف لا احمد فان نفس الحمد ايضا وما هو به مثل لفظ الحمد لله واحمد الله وذلك الحمد
وما شانه الحمد مثل اللسان منه ليس مما منته علينا اي بهذا كلها نعم اخرى قوله على المرتبة الجامعة
قال ارباب التحقيق الموجود الحقيقي هو الواجب بل الوجود الحقيقي هو الواجب والموجود هو الوجود
وما سواه شيونات ... ثابت له في كلشن راز ... ذات وجود ...
مشكوة وجود ... والعقل الاول والاعيان الاقدم هو الحقيقة المحمدية ... بمراتب الموجودات
والاطلاق المرتبة في هذه المرتبة فقط وما يقال انه مرتبة الذات لفسق العادة كما يقولون حقائق
الله متعالية قوله واله قال الشارح في حواشي شرحه للهياكل آل الشخص من يؤول الى ذلك
الشخص

الشخص قاله صلى الله عليه وسلم من يؤول اليه اما بحسب النسب او النسبة اما الاول فهم الذين حرم عليهم
الصدقة من الشريعة المحمدية وهو بنو هاشم وبنو عبد المطلب عند بعض الائمة وبنوها ثم فقط عند البعض
واما الثاني فهم العلماء ان كانت النسبة بحسب الكمال الصوري اعني العلم الشرعي والاولياء والحكماء
المتألهون ان كانت النسبة بحسب الكمال الحقيقي اعني علم الحقيقة ثم اقول فكما حرم على الاول الصدقة الصورية
يحرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم والمعارف اولى لتخصيص الغير الا الانبياء
بخلاف الصدقة الصورية فانه لا تخصيص فيها والا فهم مقلدون للانبياء عليهم الصلوة والسلام والقول
بانه لا تقليد في المكاشفات والمعارف لانها ليست مما يتعلق به العمل لا ينفع لانه مما يتعلق به الاعتقاد
في الاكثر الا ان يقال انه من هذه الحيثية ليست من المكاشفات ويتم الكلام في آل الشريعة الصوري
فانه عالم بما يتعلق به العمل والاعتقاد نعم لا يحرم التقليد لهم لغيرهم من المجتهدين ثم قاله صلى الله عليه وسلم
اما من يؤول اليه بحسب نسبته طوية الجسمانية كاولاد النسب ومن يحذو حذوهم من الحقائق الصورية
او بحسب نسبته الحقوية العقلية كاولاد الروحانية من العلماء الربانيين والحكماء المتألهين المقتبسين
من مشكوة انواره سواء سبقوه زمانا او لحقوه ولا شك ان النسبة الثانية اوكد من الاولى وساداتنا
من الثانية اوكد من الاولى وحدها فاذا اجتمع النسبتان بل النسب الثلث كان نورا على نور
كما في الائمة المشهورين من العترة الطاهرين رضي الله عنهم اجمعين انتهى والكلام في افضلية النسبة
اكثر من ان يحصى من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ...
... في عبد ... بهذه النسبة لن يحل الناس عنه انه يحبه بعضه ...
قال لو احب الاستاد اكد علينا من حق الوالدين فانهما سببان لبقاء الصورة الانسانية
والاستاد سبب لبقاء الحقيقة الانسانية قال صاحب الانساب العلية ... المنتهي كلها الى
الرسول السيد علاء الدين قدس سره ... حجاب الكبر بسبب النسب الصوري انه لا فرق
بين الحشرات الحادثة من بول الانسان او بول ساير الحيوانات وفي هذا المعنى قال بعضهم
قال بعضهم شعر ازكم تا كنيا زادة ازره بول دو بار زاده وقد اورد في اول كتب الاخلاق كثير
... اتقوني بان اكرمكم ...
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة قائما على باب الكعبة بعد الحمد والثناء ...
ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالاباء الناس من آدم وآدم من تراب ...
خاتم الكلام كلام الخاتم والمراد بالناسوت النشأة الانسانية قيل ...

حيث قالوا في عيسى عليه السلام تدرع اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النوري وتبعه من تلاه
من الصوفية ثم اشتهر بان اللاهوت هو عالم التجرد ماخوذ من اللاهوتية بمعنى سلب النقص وان كانت
الصوفية يستعملون اللاهوتية في مرتبة خاصة من عالم التجرد **قوله** فيكون توقيفا بالعام بجواز تخصيص
انما قرر التوقيف بالعام لا يصح لانه غير معمول بل غير واقع لانهم التزموا الاطراد والعكس في
التوقيفات ولا خفاء في حسنه واحتمال تخصيص التعريف ايضا باي وجه كان ينافي الاستدلال الشرعي
بخروج زيد بن عمرو بن نفيل من التوقيف واحتمال حمل وجه التكلف هذا ايضا يدل على انه لم يجعل تحمل
اولا على هذا ولهذا اعترض وايضا يكون ح مما قال به الش لا كلاما آخر فتبصر واحتمال استخدام
مع انه يجامع ما ذكرنا في الاصل لانه من محتملاته لا يناسب مقام التوقيف لان المذكور المراد
هو المحتاج الى التوقيف فتوقيف معنى آخر لا يناسب فلو لوحظ كون الحض المذكور فردا
للعالم الكامل فالاحسن ما ذكرنا في هذا المعنى وايضا ما ذكره يحتاج الى اثبات الوصفين
بدبر قال بعض من يستند اليه ممن نظر الى ما املينا الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا
فلا ينافي ذلك سياقه ان المراد من النبي ههنا فرد الكامل انتهى فالمفهوم ان غرض هذا المستند
مما ذكر ايراد علينا او قول موافق لما ذكرنا فانه ان كان ايرادا فما وجه الايراد فانا ما قلت
انه راجع الى لفظ النبي حتى يقول انه راجع الى مدلول لفظ النبي لا الى لفظ النبي وان الموصوف
بكونه مذكورا لا يدل على ان المراد منه اللفظ لان المعاني توصف ايضا بالمذكورية كالالفاظ فصح ضمنا
ما المذكور ضمنا متى من ذكرنا فقد ذكرته ولا آية الا لايدل المذكور بكل ... وهذا شايع كثير حقيقة
او مجاز مشهور متعارف وظاهر ان المراد مما ذكرنا في الاصل انه ليس الموقف ما هو المراد ههنا من
لفظ النبي وهو الفرد الكامل والا فيكون توقيفا بالعام ان الموقوف هو العام المذكور في الضمن والحكم
بكونه توقيفا بالعام على تقدير كون الموقوف ما هو المراد من اللفظ لا ما هو في الضمن لان الموقوف هو
اللفظ وان مقابل المراد هو اللفظ وان المراد منى المراد هو المعنى مطلقا ثم كون العام في الضمن
يحتمل ان مراده كونه في ضمن المعنى المراد وان يراد كونه في ضمن اللفظ ثم كونه في ضمن المعنى المراد
يحتمل ان يكون لفظ في ضمن لفظ ايضا وان لا يكون **قال** الش متى غير انه يكون الخ لعل فائدة هذا
القيد الاشارة الى ان الانبياء الآخر كما انهم مبعوثون لغيرهم مبعوثون لانفسهم ايضا وليس
البحث بحسبهم ايضا لصدق التعريف عليهم في الجملة وان لم يصدق بحسب مبعوثيتهم لانفسهم
ولكن اللائق في التوقيفات ان يصدق على افراد الموقوف بكل اعتبار يصدق عليها المعرف فتم البحث

ولاتم

معقول صح
المتعين

ولتصحيح التعريف بان يحمل اللام في قوله الى الخلق على العهد الخارجي او الى الاستغراق العرفي بان المراد بالخلق عامة الخلق اي الانس والجن

٧

ولا يتم بعض الاجوبة المذكورة مثل الخلاف في ان الرسل المبعوثة المشار اليه بقوله قيل او الخلاف
في انه مبعوث لنفسه فقط او لغيره ايضا هذا ما خطر ببعض المستفيدين سال هل المبعوثون
لغيرهم مبعوثون لانفسهم قلت نعم ثم سال هل يجب صدق التعريف بهذا الاعتبار قلت نعم ثم
سال فما وجه تخصيص البحث فلا يتم بعض الاجوبة بل له ان يقول لنا وضلالنا في تخصيص بعثته
الى النفس كما قلت انه مبعوث للنفس فباي وجه صححتها نحن ايضا نصححها في البعثة الى الخلق ولا شك انه
نفس ايضا خلق فان قلت لنا ان نجوز في الكلام ولا يجوز التجوز لك للاحتراز عنه في
التوقيفات قلت فماذا دالة الحصر حتى نحترز عنه به فان قلت لا نجد بهذا الضيق العبارة قلنا
فلنا ايضا فيكون مجاز شايع ذلك متعارف ذا متشابه **قوله** وفيه تامل وجهه ان القائلين بهذا
التوقيف هم جمهور المتكلمين ولم ينقل عنهم توقيف آخر مشهور غير هذا وكان زيد قبل زمان
نبينا صلى الله عليه وسلم قرنا ولم ينقل عنهم ايضا انهم يقولون بنبي بين عيسى ونبينا
صلوات الله عليهما **قوله** فانه يغير الموقوف المانع اي الذي هو بصدد التوقيف
ومنصب المنع مع انه اما ان يكون المراد منه بعثته الى الخلق كما هو الظ قوله بعثوا الى الخ او
عدم بعثته الى النفس ايضا كما هو الظ قوله لم يبق على دين الخليل ابراهيم احد غيري وعلى اي حال
لا يلزم ينتقض التعريف لصدقه عليه على الاول وفيه تامل ايضا وعن وجه عن المحدود على الثاني
هذا كله على تقدير ان يكون المراد من هذا النقل ايرادا على التعريف واما اذا كان المقصود منه
ايرادا على النقض وجوابا عنه ح في الكلام احتمالان احدهما ان تكذب منقول الش تعطلا
مع قبول صحة النقل وثانيهما ان تكذب نقل الش فعلى الاول يتوجه ان كذب المنقول وبطلانه
في نفسه على التقدير التسليم لا ينفع في دفع النقض على من ذهب اليه اما لعدم سماعه او لعدم
صحة الكذب عنده او لحمله على معنى لا يضر في مراده كما فصل في الاصل وبالتوفيق لو سمع وصح
عنده وحمل على ما حمله ايضا ومع ذلك قال به خطاء او باي وجه كان يرد عليه النقض وما علينا
بيان وجهه ولو قيل لعل الموقوف من لم يذهب الى انه مبعوث الى النفس او اراد توقيف النبي
المتفق عليه في نبوته فهو يمكن ان يكون مما اشار اليه الش بقوله اللهم الا ان يتكلف وكذا
على الثاني لا يدل على بطلان النقل وعدم صحته لجواز ان يذهب اليه بعض لعدم وصول ما نقله
اليه او لعدم صحته عنده او لحمله على غير ما حملته عليه والنقل عن تخصيص او تخصيص بل انما هو
لا يجسم مادة الخلاف واحتمال الاختلاف بل لا علينا بيان وجهه ايضا بل لنا ان نقول الظاهر

اول هذا الكلام مخالف لما مر آخرا فتعارضا ولا يرجح احد الطرفين حتى ينبني البحث
عليه ويجوز ان يحمل ظاهر كل واحد منهما سند المنع الاخير تأمل واعلم ان المنقول من الملل
والنحل ما نقله بعض المحشين عنه وما وجدت موضع نقله فيه وفي الصحيح البخاري ان زيد بن عمرو
بن نفيل خرج الى الشام يسئل عن الدين ويبتغيه فلقي عالما من اليهود فسأله عن دينهم
فقال لعلي ان ادين دينكم وفي نسخة بدينكم فاخبرني فقال لا تكون على ديننا حتى
تأخذ بنصيبك من غضب الله قال زيد ما افر الا من غضب الله ولا احمل من غضب الله شيئا ابدا
وانا استطيعه فهل تدلني على غيره قال ما اعلمه الا ان تكون حنيفا قال زيد وما الحنيف
قال دين ابراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولا يعبد الا الله فخرج زيد فلقي عالما من
النصارى فذكر مثله فقال لن تكون على ديننا حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله قال
ما افر الا من لعنة الله ولا احمل من لعنة الله ولا من غضبه شيئا ابدا وانا استطيع فهل تدلني
على غيره قال ما اعلمه الا ان تكون حنيفا قال زيد وما الحنيف قال دين ابراهيم لم يكن يهوديا
ولا نصرانيا ولا يعبد الا الله فلما رأى زيد قولهم في ابراهيم خرج فلما برز رفع يديه فقال
اللهم اني اشهد اني على دين ابراهيم وقال الليث كتب الي هشام عن ابيه عن
اسماء ابنة ابي بكر قالت رأيت زيد بن عمرو بن نفيل قائما مسندا ظهره الى الكعبة
يقول يا معشر قريش والله ما منكم على دين ابراهيم غيري فهذا يدل على انه كان على
دين ابراهيم ولم يكن غيره عليهم عليه مع اختياره في ذلك الزمان ولم يكن سابقا على
دين ابراهيم ايضا قال بعض من يستند اليه من الناظرين بعد قول الش وعلى هذا
لا يشمل الخ وكذا لا يشمل لظاهر امره بمتابعة شرع غيره ممن قبله وبتبليغ ما اوحي
الى ذلك الغير كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مأمورا بمتابعة شريعة موسى عليه السلام
وتبليغ ما في التورية الى الخلق انتهى وانما قال لظاهره ولم يجزم لانه وان لم يشمل باعتبار
تبليغ ما في التورية لكنه يشمل باعتبار تبليغ ما في التورية فان بلغ ما في التورية مما اوحي
اليه وما مور بتبليغ هذا ايضا والا فيكون مثل زيد في البحث والجواب فيشترك الا ان والعـ
بلغ ما في التورية وحي اليه بما في التورية وما في التورية مما اوحي اليه غايته انه بالاجمال ولا
كل البعد ايضا ان يقال لا امر بالمتابعة لا ينافي الوحي التفصيلي ايضا فيكون في قسم
الوحي وهذا اكثر خصوصا عند الفرق بالاجمال والتفصيل كالايمان الاجمالي والتفصيلي

ما الاسم

قوله اذا كان نبيا بمعنى اخبر به هذا ايضا احتمال كونه مشتق الثالث قائم وذلك
اذا اعتبر كونه خبرا في النقل لكن الظن ان النبي هو وصف كونه مخبرا لانه للتبليغ وهذا هو
وصفه المشهور كما يفهم من توقفه به **قوله** والافعل لح اي ان لم يكن بمعنى اخبر بل كان
بمعنى خبر فيكون النبي بمعنى الخبير فيكون نقله الى المخبر اخص نقلا الى المباين **قوله** والا اذا اعتبر
كونه لح اي كون المنقول اليه والاستثناء من كلام المحشي معا فيتعاكس نقض الارتفاع عليه
قوله فلا يخرج متفرع على كون كل مخبر خبيرا فيكون من قبيل نقل العام الى الخاص ويحتمل ان يكون
متفرعا على قوله والا فمشتق الثالث فانه يفهم منه صحة اعتبار العلاقة التي بين الخبير والمخبر فيرتفع التباين ويعتبر
النقل الى الاخص وهذا التعريض للفاضل البرجندي حيث جعل عدم كون نبيا بمعنى اخبر باقيا عن هذا
النقل ثم ان كون المبعوث فردا للطريق حيث يكون النقل منه الى الانسان المبعوث نقلا
من العام الى الخاص كما في الس تقتضي كما يفهم من كلام بعض من يستند اليه حيث قال فانه عليه السلام
طريق يوصل به الى الحق ولعله للمساعدة العرف واللغة فان الاتصال المعتبر في الطريق هو
السببية القوية للوصول ودلالة المبعوث سبب بعيدا وهو سبب قريب للارادة
الطريق وايضا الطريق ما ينتقل ويسلك فيه ولو عمم فانما يعم بحيث يشمل الانتقال الحسي كما في
المسافات الجسمانية وان يسلك فيها وغيره مثل الانتقال في الافعال والاقوال والصفات
الباطنية مثل التوبة والتوكل والرضاء وهو الصراط المستقيم والدين القويم ولعل الش اشار
الى المباينة ههنا بقوله او منقول من النبي بمعنى الطريق كان النقل ههنا منوط بخلاف الس يكونه
فردا للمنقول عنه وان كان منقولا ايضا كالدابة وبعض الناظرين توهم انه من قبيل اطلاق اسم
العام لفرده من حيث انه فرد له وهذا صحيح في ارادة خصوص نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا ارادة
الانسان المبعوث الى الخلق مثلا وهو معناه الاصطلاحي والنقل من اللغوي ههنا لا في
ارادة نبينا صلعم ولعل امثال هذا الايراد في هذا الكثرة وتفصيلها فقط فتكل علينا قال
في ينابيع اللغة الطرق اربعة اصول الاتيان مكانا والضرب والاسترخاء في الشيء وخصف
في النعل فمن الطريق السبيل يذكر ويؤنث انتهى فالظاهر ان الطريق مأخوذ من الاصل الاول
لكنه قال هناك سمي بالطريق لانه يعلو الارض فكانها قد طورقت به وخصفت به
ومنه السموات السبع والارضين السبع لانها طرائق بعضها فوق بعض انتهى فيفهم من هذا
انه مأخوذ من الاصل الرابع ثم قال وقيل سمي لان الاقدام لتنبيه بالطريق فيه

ويفهم منه انه ماخوذ من الثالث الا استرقا، ولا يخفى انه يمكن اخذه من الثاني ايضا لانه مفروض بالاقدام
فعلى اي حال يفهم ان معناه هو المكان اصالة او بواسطة النقل وعلى تقدير الاصالة يصح النقل منه ايضا الى
لا لفعل البيان في وجه التسمية وليس بصحيح النقل لان النقل لازم ايضا لانه هو المراد وما في
الينابيع ايضا من باب النون والياء النبي الطريق ويجوز ان يكون النبي مشتقا منه لان
الانبياء طرق الى الله فهو يجوز عنه بدون النقل عن اهل اللغة كما قال ويجوز ولعل الشارح
لا يسلمه ولا يكتفي به وقد مر بعض الوجوه **قال** الشارح اشارة الى انه لا ظاهره انه وجه
لارادة الجمع من السبق بل لايراد السين وفيه عدول عن الحال وعن الاستعمال البعيد
معنى فالوجه التام هو الوجه للعدول ولين معنى ثم المذكور ههنا هو وجه العدول عن الحال فقط
والمذكور سابقا يفهم منه انه كان اللائق لارادة البعيد فيحتاج في ايراد الدال على
القريب الى نكتة فذكرها ذكره ههنا انه كان اللائق ايراد الدال على الحال صيغة لف
المفهوم في تحريم الاشارة ثانيه على اي حال ويحتمل ان لا يقول بها بعض الاعلام بان فيه
اشارة بالرفع او النصب ولا يريد الحصر ايضا فتامل **قوله** امتي في بعض نسخ الشرح
اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به عليه الصلوة والسلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في
الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة
الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد انتهى
النسخة اقول فيه ان فرق الكفرة غير معتبرة معدودة كما قالوا بان الكفر ملة واحدة
والضر يمكن ان يعتبر اهل الاسلام فرقة واحدة وباقي الفرق من الكفر على كثرتها ولا نم
كونها اكثر من هذا العدد ولكن يضعف هذا الاحتمال الاخير عدم الافتراق بالاستعمال
لان هذا الكلام واقع في زمانه صلى الله عليه وسلم ويؤيد هذا الاخير وجه ويرده في وجه ما في
الملل والنحل من ان اهل الاهواء ليست منضبطة فعلا لانهم في عدد معلوم واهل الروايات
قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها فافترقت المجوس على سبعين فرقة واليهود على
احدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة والمسلمون على ثلث وسبعين
فرقة والناجية ابدا من الفرق واحدة اذ الحق في القضيتين المتقابلتين في واحدة ولا يجوز
ان يكون قضيتان متقابلتان على شرائط التقابل الا وان يقتسمى الصدق والكذب فيكون
الحق في احديهما دون الاخرى ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في اصول المعقولات

بانها

٦

بانهما محقان صادقان واذا كان الحق في كل مسئلة عقلية واحدا فالحق في جميع المسائل يجب ان يكون
مع فرقة واحدة انتهى اما التاييد فلان الظاهر ان الفرق الزائدة على الفرق التي فيهم اهل
الدين الجديد فالزائدة على فرق المجوس هم الذين آمنوا بموسى عليه السلام والزائدة
على فرق ملة موسى عليه السلام هم الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وهكذا فالناجية في
كل عصر فرقة واحدة واما الرد فلان اهل الاهواء داخل في امة الدعوة وقد حكم ان اهل
الاهواء لا ينضبط فعلا لانهم في عدد فيشكل الامر في حصر فرق المجوس واليهود والنصارى
ايضا ان اريد فيهم امة الدعوة وكان دعوتهم عامة ايضا ثم لا يعقل تعلق ان الناجية
ابدا من الفرق واحدة كما قال اذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة اذ هذا انما
يصح على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بل لا يصح على هذا ايضا اذ الملة الثالثة يجب
ان توافق احدى الاوليين لانهما طرفان متقابلان لا خارج عنهما على ما ذكر بل لا بد من اختلاف
في كل ملة على النحو الذي يقال اختلاف الفرق وتعددها ليس باعتبار تخالفها في كل مسئلة
او في مسئلة فلا صح يلزم ان لا يتحقق احتمال خارج عن النقيضين فيما يقابل التخالف في عدد المسائل
مثلا اذا كانت المسائل الاعتقادية عشر مسائل كل مسئلة منها منحصرة في الطرفين حق
وباطل فالناجية هي التي وجدت الحق في جميعها والهالكة هي التي اخطأت في جميعها والباقية
يتبعضون ففي بعضها يوافقون الناجية وفي بعضها يخالفون ثم يتخالفون فيما بينهم في
القلة والكثرة او في خصوص هذه دون تلك مع المساوات في عدد الخلاف ولا يخفى ان
الاصح في العكس ح ان يقول والناجية هي صاحب الدين الجديد في كل زمان لان ما سواه
منسوخ في زمان كل دين جديد فعليه ايضا يقوى الرد بمقدمات الرد تلك باستعمال
الجرد قول اهل الاهواء في امة الدعوة والتعليل بالوجه المذكور فيه وكان نقول المراد
من الامة هو امة الاجابة في الجملة لا كلها ثم قيد خلق فيها اهل الديانات مطلقا فتكون فرق الدين
الباقي محفوظ كما كان ويزيد بواحد هو فرقة اهل الدين الجديد ولو اريد من امة الدعوة امة الدعوة
في الجملة لا كلها بان يكون مصداقها بعض امة الاجابة في الجملة ايضا يصح ثم كون فرق المجوس سبعين
يحتمل ان يكون باعتبار المجوس في الامم الاجابتي في ذلك الدين وان يكون في الاديان السابقة
على المجوس اختلاف فرق مثل هذا غايته انه لم يذكر ولم ينقل في الحديث **قوله** اما بالتصرف
في معنى السين اي في معنى السين فقط بدون التصرف في معنى المضارع اصلا لان استة

هو التصرف فيدفع التصرف في معنى المضارع لا انه تصرف في معنى المضارع فقط والا فلا يكون السين
مجازا فلا يكون مقابلا لمعناه الحقيقي غايته انه مجاز في السين لكونه مجردا وملاحظ العلاقة بين
معنى المضارع والمستقبل القريب بدون ملاحظة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
للسين فيكون السين تابعا محضا لا بالسعة التي تعتبر في الاستعارة التبعية ونقال
باعتبار ما سعة بلكما في مقارنته لم لفعل ماض ولا يكون تخييلية ايضا واحتمال ملاحظة التخييل
ملاحظ اخر صحة ايضا فتامل قال الشارح كما في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك والمجاز في هذه
الآية في اللام والعلاقة فيها مثل العلاقة المذكورة في المثل له بعينها فيكون التشبيه
في جميع الاعتبارات ولكن المجاز في اللام مما هو مصرح به في البيضاوي واحتمال المجاز
في سوف متصور فلا يكون العلاقة هيهنا كالعلاقة المذكورة هناك فيكون التشبيه
في اصل كون سوف مجازا فلا يكون علاقته ما هي مذكورة ولا مثلها فان جعل البعيد قريبا
لتحقق الوقوع معقول وجعل القريب بل الحال بعيدا لتحقق الوقوع غير معقول قال وفي
معالم التنزيل كما قال حرث بن شريح سمعت ابا جعفر محمد بن علي كرم الله وجهه يقول
انكم يا معشر اهل العراق تقولون ارجى آية في القرآن يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله وانا اهل البيت نقول ارجى آية في كتاب الله ولسوف يعطيك ربك فترضى انتهى
وليعلم ان الله يغفر الذنوب جميعا داخل في الآية الاولى فالارجائية في الثانية لعلها باعتبار
انها تدل على رفع الدرجات بعد المغفرة والاولى تدل على المغفرة فقط قوله لملاحظة معناه
لا لفهم معناه بغير احتياج الحرف في الاستعمال الى لفظ آخر ليس للنقصان في نفس اللفظ
ولا للنقصان في وضعه فان لفظ الى موضوعها لمعناها مثلا مثل لفظ زيد موضوع لمعناه
بلا تفاوت وانما التفاوت في معناهما فان معنى الى لا يتصور بنفسه مثل المعقولات
الثانية التي لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فنقصان المعنى يحوج الى معنى آخر والمعنى يحوج ولا يعين
فيجب ان يذكر لفظ ليدل على معناه الخاص الذي يتصور معه الحرف المذكور المط معه بخلاف
المجاز فان النقصان فيه في الوضع فيحتاج الى امر آخر وهو القرينة ليفهم المعنى من اللفظ لا ليلاحظ
كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع فان الرجل الشجاع يتصور بدون انضمام معنى آخر اليه
لكنه لا يفهم من لفظ الاسد نعم اذا كان المعنى المجازي معنى حرفيا فربما يحتاج الى معنى آخر ايضا
ليلاحظ معه ذلك المعنى والى لفظ آخر ليتصور ذلك المعنى ويحتمل ان يكون القرينة كافية

في هذا

في هذا ايضا قوله وحاصل ما نقل الشيخ والى حاصل ان فيما نقل تسليم انه لم يصل الى الآن الى العدد
المذكور لكنه يقول يجوز ان يصل بعد وحاصل جواب الشارح عدم تسليم انه لم يصل الى الآن اليه
غايته عدم العلم وعدم العلم بالوصول لا يستلزم العلم بعدم الوصول والاحتمال لا يكفي لهم ولنا
يكفي قوله قلنا المراد جميع الاوقات بعد حصول المذهب لما كانت المنافاة محتملة
لوجهين الاول انها لم تكن في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابي فكيف يكون هذا العدد
في جميع الاوقات وثانيهما انها حدثت في زمان التابعين والتبع ولا شك انها في اول المرتبة
لم تكن بهذا العدد اجاب بوجه يكون جوابا عنها على اي حال اما عن الاول فان المراد جميع
الاوقات بعد الحدوث وعن الثاني فقوله فيجوز الخ حاصله عدم تسليم انها في اول
مرتبة حدوث المذاهب لم تبلغ بهذا العدد قوله بعدد الاختلاف ما لمعتدة لها
والاحتياج الى ما ذكر على تقدير ان لا يوجد الفروع بعد الاصول في قوله لجواز ان
يكون الاصول الخ فيكون قوله التي بينهما مخالفة معتدة للاصول واما اذا كانت
النسخة بعد الجواز كون الاصول او الفروع التي بينهما مخالفة معتدة بها كما نقل في
بعض النسخ فلا يحتاج الى ذلك لانه لا نرجح لا تصرف اليها بل يكون معتدا للفروع فيكون
جواب الشارح ايضا جوابا باعتبار كل واحد من الشقين والفرق في الاصول باعتبار جميع
الاوقات وبعضها وفي الفروع باعتبار العدد بها وبعض الاوقات واما ليشمل الفروع
الخ لا يقال ما يشمل الفروع اعم من الفروع فيحتمل ان يراد الفروع الصرف فيبقى احتمال
خارجا لانا نقول ما يشمل الفروع اعم من ان يكون فروعا صرفا او فروعا واصولا بان يراد
منه ما لا يكون الفروع خارجا فاذا حكمنا بان كل مفهوم يشمل الفروع اكثر فقد حكمنا بان
الفروع اكثر لان احد افراده هذا المفهوم يشملها شاملا من الاصول كلا وبعضا فجواب
الشارح على النسخة انا نختار الفروع ونقيدها بالمعتد بها ونمنع اكثريتها فيكون اختيار
شيء من الشق الاول للثاني في شق الترديد الاول قوله اولها ستفترق الخ لفظ
الحديث في الروايات الثلث في حديث ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة مستحق عليه
ثم تتفرق وفي الملل والنحل واخبر النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على ثلاث
وسبعين فرقة الناجية واحدة والهالكة ... قيل من الناجية قال اهل السنة والجماعة
قيل وما اهل السنة والجماعة قال على ما انا عليه واصحابي انتهى قال بعض من تسدد الله

المذكور في الشرح م

بعد نقل قول الشارح بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة فيها واما قيل
بان بعده انما هو على تقدير ان يكون المراد من الفرقة الناجية الى آخر فما ذكرنا في الاصل بما
فيما لا مجال له ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان حيوته
عليه الصلوة والسلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي كان عليه السلام على تلك العقيدة
مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار وانه جهنمي بسبب ما صدر منهم من المعاصي
على ما هو المشهور من اكثر كتب الاحاديث انتهى لا يخفى ان وحدة العقيدة في زمانه صلى
الله عليه وسلم وعند وفاته عليه الصلوة والسلام وخبره عن بعضهم بانه يدخل النار
وانه جهنمي بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كذلك لا ينافي ما ذكرنا في الاصل من ان الناجية
جماعة مخصوصة يدخل الجنة بلا حساب ولا سوال ولم نعينهم بوحدة العقيدة ولا
باهل زمان خاص بل الظاهر ان لا يكون اصحابه صلى الله عليه وسلم واهل زمانه داخلين
في الفرق كما اشير الى التراخي عن زمان حيوته ثم الخبر عن البعض بدخول النار مع وحدة
العقيدة لو ضر فانما يضر على توجيه الشارح حيث قال معناه كلها في النار بحسب العقيدة
الا الفرقة الناجية فانها لا يدخل بحسب العقيدة بل انه لا يضره ايضا لانه يجوز ان يدخل
من اخبر بدخوله منهم بسبب عصيانه ثم عموم المواعيد الواردة في حق العصاة لا يدل
على انه لا يوجد جماعة مخصوصة غير عاصين وانما يضر لو فرض مغفورية العاصين وسيجيء
الكلام في تصحيحها ان خلف الوعيد كرم ومثله ثم قال ومما ينبغي ان ينبه عليه
ههنا هو ان حصر كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في النار على
كل واحدة من آحاد هذا العدد منها دون غيرها فيلزم من قوله الا واحدة استثناء
طائفة واحدة وافرادها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم دخول
العاصي مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سبب الدخول
فيها فلهذا التزم في دفع المنافات القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا بعيد جدا فيما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله
عليه السلام كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيلزم قوله الا واحدة رفع الايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا انتهى لا يخفى ان حاصل
كلامه ان الفرقة عبارة عن المجموع كمجموع الاشاعرة مثلا واشخاصها هي افراد ذلك المجموع

فالمستثنى منه

فالمستثنى منه هو المجموعات الثلث والسبعين والمستثنى هو مجموع واحد قلنا هذا حق
ومسلم لكن الحكم هو الدخول في النار فالحكم بالدخول والوجود في ظرف كالبيت
للمجموع يستلزم دخول جميع اجزاء ذلك المجموع ووجوده فيه لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ظرفا فظرفا وان مكانا
فمكانا وان زمانا فزمانا فاستثناء مجموع عن الدخول في ظرف المستلزم لدخول
جميع اجزائه فيه لا يستلزم خروج جميع اجزائه فان عدم دخول الكل وخروجه عن
الحكم الذي هو الدخول في النار اعم من ان يكون بجميع اجزائه او بعضها نعم لو حكم في
المستثنى بانه خارج عن النار لكان كما ذكر لان خارج النار يكون ظرفا لحكم
لوجود المجموع فيه ولكن لم يحكم به بل بانه ليس في النار وهو اعم من الخروج وبعد التسليم
ليس بابعد من التقديرات فتامل والحكم فانه ليس بناء الكلام على التزام ان حكم
الكل يسري الى الاجزاء البتة غايته ان الحكم ههنا ليس بالخروج بل بعدم الدخول
في النار وهو اعم من الخروج حتى يرد ان عدم الدخول ايضا لا يصدق على الاجزاء جميعا
بل بناؤه على ان الحكم على شيء بكونه في ظرف يستلزم وجود اجزائه في ذلك الظرف
كما ان الحكم بوجود شيء مطلقا يستلزم وجود جميع اجزائه كذلك فالخروج عن الحكم السابق
امر والخروج عن الظرف امر آخر فالاول لا يستلزم اشتراك اجزاء الكل والثاني ايضا
ان كان الخروج بمعنى عدم الدخول فيه لا يستلزم كما اذا خرج بعض بعض اجزائه وان كان
على ظاهره بان كان خارج ذلك الظرف ظرفا له يستلزم ذلك ليس المراد ههنا هذا
على قدر حظنا بهم لم يحتمل ان يتعلق بقوله يدخل النار ثم لم يخرج اشارة الى تفصيل
مدة المكث طولا وقصرا وان يتعلق بمجموع المذكورات من العذاب بالحجاب والقرب
الى النار والغرق بالشفاعة والادخال والاخراج وجها لهذا التفاوت ومنشا
يشير اليه ويحتمل التنازع ايضا بناء للمعنيين مثل التنازع في الفاعل والمفعول كما لا يخفى
فتامل ومع قطع النظر عن استلزام حكم المجموع ايجابا او سلبا الحكم على اجزائه ايضا
الحكم كليا او جزئيا كما في بعض المواد المذكورة لاحتمال كاف في التوجيه ولعل هذا المذكور
لم يكن مبني الجواب اولا بل كان مبناه ان الحكم على كل فرقة يكون في حكم المهملة فيحتمل ان يكون
تحققها في ضمن الايجاب الكلي ويكون المراد هذا فيلزم الاستثناء رفع الايجاب الكلي

ولكن منه

وذلك

وان المذكور مما يسجى ثانياً حين التوجه بتقرير دفع ما ذكره وتقرير الاصل يوافق
حيث لم يجزم بدخول كل واحد من احاد كل فرقة وذكر الايجاب الكلي ورفعه يغير ذلك
والمناسب للمذكور ذكر الكلي والجزئي والدخول والخروج والتسوية بين الاولين
والثانيين ثم الحكم بان دخول الكل يستلزم دخول جميع افراده نعم في الاستثناء يحتمل
الوجهان وهذا الوجه السالح ثانياً اوجه ويمكن تطبيقه على ما في الاصل لكنه بتكلف
في الجملة **قوله** واما الهالكة المخلدة في النار هذه الفرقة لا يظهر منه كما وجد في
بعض نسخ الشرح ايضا ان المراد من الامة هو الامة الاجابة ومنهم المخلدة في النار
فقول الشارح لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع لا ينافيه ظاهرا الا ان يقال مراد
الشارح انه يلزم خلود ما سوى فرقة واحدة كله وهو خلاف الاجماع لكون بعضهم من اهل
الايمان واللازم من كلام الامام خلود فرقة واحدة فقد يرى في قول الامام منهم واما الهالكة
المخلدة من النار من هذه الفرقة فهي فرقة واحدة لعل العبادة الواقعة من هذه الفرق
فرقة واحدة فوقع في الورق تحرف النساخ في ما الحاق النار في آخره وتغيير بعض الحركات
قوله فلا يلزم القول بان معصية الفرقة لا والحاصل ان اللازم هو هذا وهو غير بعيد
والبعيد هو ما ذكره وهو غير لازم قال المحقق من سعد الدين حيث قال الشارح ولا بعد ان يكون المراد
باستقلال مكثهم اي لا بعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية
في النار مكثهم فيها طويلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث
المعاصي بخلاف سائر الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم فيها
بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب العقيدة الباطلة يوجب طول المكث
دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الدواني ... ما يرون انكم يكم قال ارا
... ما دروز ابنكريم وحال ... ثم قال انا فله مكثهم فيها يجب ان يكون الامر مشتركا بين احاد
وانما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد فقد بعد عن الحق
كيف وعقائد الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم انتهى لا يحتج عليك
انه يرجع الى الجواب الاول فان ... في هذه المرتبة تغير ان معنى الجواب احدهما ان يراد من
الدخول طول المكث وثانيهما انه بسبب العقيدة فلهذا الوجه لا حاجة الى الجمع مع كفاية
واحد الاخير كل منهما وجعل الكلام فصل الحدود ... واينما احتمالات في المستثنى بالاستثناء فان
الى المتقدمه

وعلم عدم ... الدخول والخروج

قال بعض من ... سعد الدين

طول

اريد انه بطول مكثهم بسبب العقيدة فمعنى الاستثناء عدم طول لبسهما اعم من ان لا يطول بسبب او بغيره
او يطول لا بسببها فيكون مثل قول الشارح يدخل بسبب العقيدة على فرق الا العدول عن الدخول
الى الطول ثم كون عقائد الفرقة الناجية واحدة هي ما عليه النبي واصحابه لا ينافيه التفاوت
ولكن ليطمئن قلبي من كبار الاشقياء وشاهد عدل على التفاوت باي وجه كان وكيف يقول
احد بان اعتقاد احاد الفرقة الناجية مثل اعتقاد خواصهم وان اعتقاد الراعي والعلافي
والحاكم على وجود الواجب وتوحيده وسائر صفاته مثل هذا اعتقاد الانبياء بل خواصهم
في المرتبة **قوله** يحمل الحق يعني الاحتمال الثاني فانه على الاحتمال الاول ارتكاب ما لا حاجة اليه
ويحتمل ان يراد من الحق عدم ارادة طول المكث من الكون في النار وعلة مكث فيها في
الاستثناء لان اصح احتمالي هذه الارادة هو الاحتمال الاول لانه على الاحتمال الثاني
يلزم البعد المذكور ايضا لان فيه مكث جميع افراد فرقة واحدة بعيد لمغفورية وان لم يكن
بعد في تلك المرتبة وكان مدار الجواب في السابق على هذا الاحتمال فبعد البناء على هذا
لا حاجة الى البعد وثم الظاهر انه الجواب غير صحيح لانه بعد تحمل على طول المكث فعلته
اما ان يراد الايجاب الجزئي هو الكلي وسلبه الكلي على التقديرين فيلزم البعد كما ذكر في ما قبل
واما ان يراد الايجاب الكلي ورفعه فيصح عند ارادة مجرد الدخول ايضا كما ذكر فيكون
مما لا حاجة اليه ولعل المراد هو هذا فان وجه الوجه الاول مشترك بين الاحتمالين ولم يشترط
قوله ايضا لا يحصل الترغيب في سابقه بلا تكلف لانه اذا اريد يجب ان يكون المعطوف
عليه ايضا كذا فتامل واما احتمال الايجاب الجزئي في طرف الاستثناء فيحمل الكلام فصل
الحدود وان صح ارادة الخلود ايضا كما جوزه الامام **قوله** وايضا لا يحصل الترغيب
اما على الاول فلانه يجوز ان يكون مغفورية بعض من الفرق الناجية وعلته تكون عمل الخاص به فلا يفيد
في اختصاص احد بعمل لا شك ان يكون فيه غيره وكذا على الثاني فانه يجوز ان يكون طول مكث
بعض من كل من الفرقة الاخرى بعمل واحد لكن ذلك العمل ايضا معارض في كل واحد منهم
قال الشارح او جمع صحيح مخفف لا يحمل عطفه الى الجمعين القريب والبعيد وعلى التقديرين
لا يظهر وجه انه لا يحتمل الجمع جمع المخفف بدون المشدد والمشدد متروك الاستعمال
الجملة دونه لو سلم لا يقدح في اعتبار الجمع منه وترك بعض حروف الواحد في الجمع واقع في
كالفلس جمع الفلوس والاحصار وحروف العلة غير معلوم مع ان المضاعف قد يعمل ...

فيه انه لا يلزم البعد المذكور من كلام المجيب لان اللازم ... احد الامور الثلاثة لانه على الاحتمال الثاني وهو انه لا يلزم من احاد القوم الناجية طول المكث ... كل واحد فعلا واما ان يدخل جميع احاد القوم فان جميع ... مكثهم فعلا او يطول لبعضهم دون الاخر وبعضهم لا يدخل اصلا فلم لا يجوز ان يكون مراده هو الاحتمال الثاني فيتم الجواب فلا يلزم القول بعلة مكث جميع افراد فرقة واحدة فافهم ولا تبع الشق ... والصواب

الظاهر العبارة ...

الانبياء بل ...

قوله مؤخذ
عمل المعتبر تامل كما قيل اي قيل ان العداله هي التوسطات الثلث بين طرفي كل من القوى
الشهويه والغضبيه والعاقله في الكتب المشهوره مثل شرح الملخص والمواقف
وحكمة العين والصحايف واما في الكتب الاخلاق كالاخلاق الناصريه والجلاليه فمصرح
بان العداله عباره مجموع الثلثه وكذا في كتب الصوفيه وفي گلشن راز
اصول خلق نيك آمد عدالت ❊ پس ازوي حكمت وعفت شجاعت ❊ حكيم راست
گفتار است كردار ❊ كسي كو متصف گردد بدين چار ❊ وقالوا الكل واحد من الحكمة
والعفة والشجاعة طرفا افراط وتفريط ❊ ميانه چون صراط مستقيم است ❊ زهرد و
جانبش قعر جحيم است ❊ وللعداله طرف واحد وهو الظلم وفي الحقيقه لها ايضا طرفان
افراط وهو ظلم الغير وتفريط وهو ظلم النفس ولو عبر عنهما بالظلام والانظلام كما
يقال وضيع في مقابل شريف وهذا الضد مذموم كما قالوا لا تكن حلوا حتى تبلع ولا تكن
مرا حتى تلفظ وظاهر كلام الشارح مشعر به للهيا كل انما مجموع الثلثه خلاف ما ذكره في الاخلاق
حيث قال في ذلك الشرح بعد بيان المتوسطات فانحصر اصول الفضايل في العلم والعفة
والشجاعة وبتركيبها تحصل العداله الا ان يقال مراده انه تحصل بعد التركيب كيفية اخرى
بسيطة هي العداله كما قال في الاخلاق بعد نقل الخلاف في بساطة العداله وتركيبها وان
مختار الحكماء هي البساطة وتفصيل الكلام في هذا المقام انه كلما حصلت الملكات
الثلث حصل للعقل العملي قوة استعلاء على القوة البدنية بحيث تصير جميع القوى
منقادا له ولا تعاشر هذا فيها فلو تمت هذه القوة عداله كما سماها الامام محمد الامام
في احياء العلوم بهذا الاسم يكون العداله امرا بسيطا مستعقبا للملكات الثلث التي هي
رئيس مطلقا وهو بالنسبه الى العقل النظري وان كان العقل النظري رئيسا مطلقا من
آخر وزيف القول بانها مجموع الثلثه بعدها من اقسام الفضايل وتبين انواعها واقسامها
المخصوصه بمقابلها ولعل الصواب ان الشيخ جعل العداله راجعة الى مجموع القوى الثلث
ولم يتعرض لانواعها ومقابلاتها بل اقتصر بذكر انواع القوى ومقابلاتها لانها هي انواعها
ومقابلاتها هذا مجمل ما فصله هناك فاطلب التفصيل هناك قوله ولا تعد بهذا
الام ان ثناء سلب التغريم ظاهر والاصلاح في لعل غير انه نزاع لفظي لا معنوي فائدة
نظرا الى اللفظ قوله ولا ارتكاب التعقيد اي ليس المدار على كثرة الخلاف ولا على البعد

احد طرفي الشجاعة الجبانة والاخر التهور واحد طرفي العفة الخمود والاخر الشره واحد طرفي الحكمة البلاهة والاخر الجربزة وهي طرف الافراط والبلاهة طرف التفريط فافهم منه

لا انوادا ولا اجتماعا فعلى الانواد يكون اوايل كلام الشارح جوابا على احتمال داواخره
على احتمال آخر وعلى الاجتماع يكون الاوايل والاواخر معا جوابا واحدا فعد حسن
الشارح حيث قرر الكلام بوجه يكون جوابا على اي حال واحتمال في كلام الخصم ثم لا يخفى
ان ترك المسايل الخلافيه التي ليس فيها تعدد على ما ذهب اليه الاشاعره بل فيها تعدد
على ما ذهب اليه الآخرون مثل مسئله وجوب اللطف والاصلح على الله تعالى
والقول بالحسن والقبح العقليين بعد الاطلاع على ان نظر مقصوده بلوغ احقاق
للحق وليس هذا وظيفه طالب الحق ثم اذا كان المراد من مخالفه البينه في كلام الخصم كثرة
الخلاف والتعدد معا توجد ان التعدد في بعض ما ذهب اليه الخصم لا يقتضي الانتساب
الى الخصم كما هو مقتضى طلب الحق حتى يكون تركه اخفاء للحق عن فرار ارادة ما لا نفع له فيما هو
بصدده فيكون ارادة عبثا واما اذا كان المراد من مخالفة البينة البعد فقط فيلزم
اما الغفله او العناد وقس عليه الحال اذا كان المراد كثرة فقط فتامل فيه فانه
ايس انما يلزم احد الامرين اذا ثبت عندهم بالنسبة الى سائر الفرق البعد والخلاف
الانسوي فقط لا يكفي والشارح اشار الى هذا قوله تجوز وارثه كل موجود لكل عضو من
الاعضاء فرؤية كل موجود تترقى في حال الرؤيه وهذا هو المقصود فيما نحن فيه ولما رؤية
كل عضو كالبصر فهو ليس مما نحن فيه وكذا كون القوة البصرية سمعية اوذائقة سمعا
يحسن بعد داثباته وكذا سمع البصر وذوقه وشمه وتهمها اشار اليه حيث قال
يمتنع ان يكون مسموعا له فان استلزام سبق الفاعل يستلزم عدم المعلوم ليس منه
في استدلالهم اثر بل بنا استدلالهم على ان المجعول في نفسه عدم وما هو لذات
الشيء فهو مقدم على ما هو لعلته كما يجي نقله في الاصل قوله معدوم ادعائه ثم لا
رد للدليل الذي ذكره الشارح في مقام اثبات مطلبهم لكنه ~~سطحي~~
الصغرى والبداهه حين الشارح كما ذكره ولا يخفى ان الوجه كان ذكر فلل دلليهم
~~وبيان خلله وتصحيح~~ لانه ادعى بقضها ان دليلهم تم وقد بيناه فالوجه تعينا
ذكر دليلهم وبيان خلله وتصحيح انه عينه والبيان واقع منه وذكر فلل دليلهم ثم ذكره
بل ذكره نفسه لا يكفي في اداء ما هو الوجه

لكنه لا يخفى تاثير يظهر في ادعائه منه

صح السا عن

علي الى سعد الى سعديه كتبت في اول الصحيفة السابقة بواسطة وهي قوله سمي فعليان
نهاية بغير الى النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره انه توقف للصاحب الذي هو واحد الاصحاب
قال الشارح وهو حرز الى النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره انه توقف للصاحب الذي هو واحد الاصحاب
او الصحب والظاهر ان الكلام في لفظ الصحابي والتوقف له في مختصر ابن الحاجب مسئلة
الصحابي وقال المحقق المدقق في شرحه قد اختلف في الصحابي ثم قال بعد تقرير الدلائل
للعموم في الصحابي مستدلا عليه بتقسيمه بالقليل والكثير من غير تكرار ولا نقص وبالحنث
بانه لو حلف لا اصحب فلانا فصحبه لحظة حنث بالاتفاق ولا يخفى ان ذلك انما ياتي
في الصاحب لغة واما في الصحابي فبيان انه المخصوص باصحاب النبي عليه الصلوة
والسلام فلا وايضا قال في دوات ... لان الخصم باصحاب الجنة واصحاب الحديث
حيث لهم منها الملازمة فهم الملازمة منهما لعرف متجدد لا انه في الوضع كذلك ولم يثبت
مثله في الصحابي انتهى فلايخفى عليك ان التوقف الذي ذكره الشارح لا يصح على شيء
من المذكورين ههنا وهو الصاحب والاصحاب فان الاول اعم والثاني اخص
عند المص كما ترى فحاصل البحث الاول ان الالائق بالتوقف هو الصحابي لا الاصحاب
الذي هو جمع الخواص والمزايا له ولم ولا الاعتقاد بانهم فرق بين الصحابي والصاحب
عند المص وهو ... اذ لعلهم المراد من الاول مطلق بدون الاضافة الى صلى الله عليه وسلم
ولعلهم الخاص هذا والاصحاب قريب منه وحاصل البحث الثاني انه لو سلمنا ...
توقف الصحابي فالتوقف لا ... بشيء من المذكورين ههنا لانه احص من الصاحب
لاعتبار الايمان في التوقف واعم من الاصحاب من وجه للتعميم حتى الصحبة طولا وقصرا
وعدم الفرق بين الصاحب والصحابي اصطلاحا في زمانه صلى الله عليه وسلم غير مسلم
لجواز ان يكون قبل الصلوة والسلم منقولا في زمانه صلى الله عليه وسلم الى عرف ...
والنظر ولو ان الاصحاب المذكور ههنا واحده الصاحب ولا ينتهي اليه ...
وفي الردود والنقود ولعل انه ان اريد ما نص في المعنى اللغوي فالحق المذهب
الاول او الوضع فالحق الثالث العقلي الاشبه من المذاهب الثاني لكن الامام
اختار الاول الخنجي الخلاف لفظي لانهم ان ارادوا اللغوية فالمذهب هو الاول
بالدليل الذي ذكره وان ارادوا العرفية فالحق الثالث فان العرف يخص اسم الصاحب
بمن يطيل الصحبة بالدليل الذي قبل عليه وما اجاب به المص يوجب جواز الاطلاق
لغة وان ارادوا الصحبة اصطلاحا فلكل ما اصطلح عليه فله ان يخصه بجمع الصحبة
والرواية انتهى

الحمي ...

والرواية انتهى فاعلم ان العضدي والخنجي اسمان الشارحي مختصر ابن الحاجب قبل الشرح العضد
من الشراح السبعة بل العشرة المشهورة فلا تغفل عن ان الخنجي لم نعرفه كتاب
من حواشي الشيخ العضدي لتلميذه بل مجموعه من تلك الشروح معنونا باسم صاحبها فيها
فرق كما قبل صح صح

بين الصحابي والصاحب وادعى العرف
في الصاحب النظر والمص خالفه حيث
ادعى الاختصاص في الصحابي فقط
والردود والنقود اسم كتاب صح

تعين صح
الاسم في اللغة بينة الى اعلم ان الوقف في اللغة بينة
باي معنى كانت كثيرة وما جبه بعد تعين
النبي صلى الله عليه وسلم بانه بهم الذين على ما انا
عليه واصحابي انه يرجع الى الخلاف وان الذين
هم على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
الى فرقة والا فهو للمؤمنين كما اجاب
النبي عن سؤالهم ثم جواب الشارح
باثبات الاشتراك بين المعتزلة
والشيعة في الاصول لاثبات الاتحاد
والاتحاد انما اشتراكهم بسائر
فرق الشيعة كان كافيا في قدح للملم
ويهوظ صح

ماهو الواجب الا ان يقال المصنف القادح في مقدماتهم لا يثبت القدح في بعض الادلة بل يجب القدح في جميع الادلة المعلومة لذلك المطلوب والحكم لهم اولغيرهم مذكورا عندهم او غير مذكور فادعاء ان تمامهم
لا يتم لا يكفي فيه بيان خلل دليلهم فقط بل بيان خلل كل دليل ظهر عنده منهم او من غيرهم فهيهنا ايضا يذكر
خلل البعض عن البعض ولعل الاهتمام بشانه غاية شيء بل صرح بقوله اذ غاية ما لزم ان الادلة المذكورة
لا يتم دبوظ وجه الدليل الضال لا يتم مع انه اقوى ما اذ غاية ما لزم من عدم سبق العدم جدا ولا
استحالة وجه الدليل الذي نقل ورده هناك هو الذي نقلناه ههنا بعد بيد في الاصل
واشار الشارح الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالعدم لا يكفي في ابطال مذهب المتكلمين على
مذهب الحكماء في قولهم بالحدوث الزماني والذاتي نظرا ان الحدوث الزماني هو الاحتياج الى
الغير المسبوقية بالعدم كما في شرح العقائد النسفية للتفتازاني وكلام المصنف محمل الا ان اورد
القيد المذكور بعد تفسير الحدوث بالمسبوقية بالعدم بان يخصص سبق العدم بالسبق الزماني
فافعله ان بينهما وان اورد بدل التفسير ويكون المراد بعد القيد وحاصله هو المسبوقية
بالعدم كما فعله التفتازاني اما عنها واختصار تقدم العدم بالزمان والقيد على ما ذكره
الشارح مبني على ما ذكره التفتازاني محتمل وذلك اذا لم يفسر الحدوث بسبق العدم
بل باعم ويحمل المذكور بعد ذلك اذا فسر به قوله وجه التحقيق الى القول بان الاربع
العنصرية المربعة جواهر كذا المشهور ولعل مراده اختصاص هذا القول بهذا
العنوان والا فهو اصل بالقول المربعة حيث هي لا واحده ولا لا واحده
والانسانية حيث هي انسانية لا واحدة ولا لا واحدة يعني ان الوحدة واللاوحدة
مغايرة للانسانية المحمولة وان لزم مغايرته للانسانية الموضوعة وذلك الحكم ايضا
لا انها ليست كلية كما اذا قيل الانسان حيث انه كاتب لا ضاحك ولا لا ضاحك بل اذا
قيل الانسان حيث انه كاتب لا انسان ولا لا انسان وما نحن فيه مثل ان يقول الفاعل
حيث انه علة مؤثرة ليس وجود المعلول ولا عدمه فوجود المعلول وعدمه مغاير للعلة المؤثرة
فليس وجوده ولا عدمه في مرتبة العلة والعلية وكتب الصوفية مملوءة من امثالها قوله والاكرم
الكرسي اه اي التقدم الذاتي المعدود من اقسام التقدم الخمس هو تقدم العلة التامة
وفي اصطلاحهم هو تقدم العلة مطلقا والظاهر ان الاحقية هو المعنى الثاني وهذا وان احتمل العلة التامة
ايضا لكن الزام التركيب بل هو التركيب او ما هو اشد استحالة منه وكذا الكلام اذا لم يكن الكلام

فاشار كم

لحكمة كم

[illegible]

ماهو الواجب

على الظهور وسمى المراد بالرجوع الى الالهيات الاسشارات **قوله** لو كان حادثا يعني ان علة الحادث ان تحقق في آن حدوث معلوله وهذا القدر يكفي في الاستحالة سواء ثبت حال بقائه ايضا ويلزم حينئذ الوجود والعدم في او ان بقاء وجوده ايضا اولا وسواء احتاج في حال البقاء اليه اولا وتشبث بحال الحدوث لعدم الشك لاحد في احتياج الحادث في آن الحدوث الى علة بل الى علة حدوثه يكفي وان لم يثبت حال البقاء بل هو مذهب الجمهور لكن لا من الحكماء في الاشارات ونقرحها الجمهور يظنون ان احتياج الشيء الى فاعله انما هو لحصول وجوده بعد عدمه فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شاهد احدهما مشاهدة البناء بعد البناء والثاني استحالة تحصيل الحاصل قال الشيخ حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما جاز عدمه بعد وجود العالم لا انه انما احتاج اليه في ان اوجده فاذا اوجده فقد انتهت الحاجة **قوله** لان يوم العدم اه واعترض بجواز ان يكون حادثا بمعنى انه لا يحتاج الى جامع لا يعلم انه يجاز ان لا يجامع بل يلزم من ذلك في الاستحالة الطريق النقص **قوله** بل علة تامة بل علل تامة لا مجموع العلل الناقصة يصدق عليه انه حملا ما يتوقف عليه المعلول سواء قيل بان العلة التامة هي ما يتوقف عليه المعلول كالعلل الناقصة ولا بل مجموع كل من اجزائه مما يتوقف عليه المعلول كما هو الحق والا يلزم ان لا يتوقف شيء من الاجزاء لاستلزامه تحقق مجموع فرض علة تامة مشتمل للاجزاء المفروض علة وتحقق اللازم ايضا ولكن كل مجموع كلي كما يصدق على كل واحد من افراده كذلك على كل منها وكذا الكلام في المذكور في البعد يلزم بعد ما علم ان الاستدلال على عدم التقرر المقول علة مجموع العلل مثل الاستدلال من القول بوجود مجموع الاثنين موجودا ثانيا على وجود امور غير متناهية لكن هناك وجود الفوقانية حكما لا بطل وجود التحتانية وحكمه وههنا على الفوق فيبطل على التحتاني فيبطل عليته ايضا لانهما كانا نتاج جهة كونها حملة ما يتوقف عليه المعلول لا من جهة كونه مركبا او كان مركبا من بعض العلل الناقصة والا لكان المركب مشتملا على نفس المعلول ولا علة دفعه بان المراد بها علة لا يخرج عنها علة لان علتهما لم تنتج جهة اخرى سوى كونها حملة ما يتوقف عليه المعلول وهذا يسري في جميع المراتب ويجري في احاد كل حدوث في العالم بعد اجزاء برهان التطبيق في الامور الموجودة مطلقا كلام في وجود العدد الاقل وعدمه في ضمن الاكثر بل في وجوده مطلقا واستدلال مثل هذا ذكره الفصل الرابع هذا **قوله** بعدد الشروط يعني لو كان لشيء ثلثة شروط مثلا فيكون عدم في مرتبة كل واحد منها وكان كل واحد منها مع الاثنين الآخرين منهما العلة لذلك الشيء فيكون هذا الشيء مع كل واحد من الاثنين علة تامة لو لم لذلك الشيء فيقوم مقام كل واحد منها بل مقام كل واحد من الاثنين الاسفل الضا بل مقام مجموع الثلثة ايضا اذا فليمان كون الاحاد فحنا حالة التسلسل لو المجموع والاثنين فحنا جا الله كما هو هو قولهم في العدد التامة في المثال كما ان احاد حا ثلثة كذا الاثنان ثلثة والمجموع ايضا ثلثة فيقوم مقام ثلثة

لوجود الفوق فانه وعدم اشتمالها على نفسها بطل كونها علة واذا بطل عليتها بطل كون الفوق فانه حملة ما يتوقف عليه وبطل عليته الفوق فانه ايضا لانها كانت فرع كونها حملة ما يتوقف عليه المعلول صح

اولها

خلاف العامة فانه قد توهم من عبارة بعضهم انه في حال البقاء لا يحتاج الى علة ١٢

قوله

فوق كل مجموع كلي كما يصدق على بعد ما علم

التحتاني دار

وان كان كم

فاذا بطل كون الفوق التحتانية حملة ما يتوقف عليه وجود الفوقانية بطل كون الفوقانية ايضا كذا لانها كانت علتها لكونها علة بعد كونها علة فاذا بطل كونها

اولها علة احادية وثانيها انه ثنائية وثالثها انه ثلثية فيكون عدم مجموع الشرائط بسبعة بحذو عدم المعلول مسبوق عدم المعلول بمقابلها **قوله** الشيء وجوده ولا عدمه على اي شيء اي شيء كان **قوله** في مرتبة كل من العلل المفروضة اي لو كان الشيء هذا وجدان يكون قوله الشيء متعلق بقوله علة وبقوله العلل المفروضة بطريق التنازع قوله وان كان او وصل **قوله** اجتماع الوجود والعدم اي وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة اي على ذلك الشيء وان كان ذلك الشيء علة فيكون في مرتبة العلة وباعتبار اجتماع العلة يعني ان اجتماع النقيضين يلزم من وجهين احدهما انه يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه في مرتبة علة ذلك الشيء وثانيهما انه يلزم اجتماع المتقدم والمتأخر في كل واحد من العلة والمعلول والمتأخر اخص من نقيض المتقدم وكذا المتقدم اخص من نقيض المتأخر وذلك ان نحو هذا وجها ثالثا في اعتبار اجتماع النقيضين **قوله** في المعلول متعلق بقوله اجتماع المتقدم اه **قوله** بل في العلة عطف على قوله في المعلول **قوله** فتأمل حتى يتضح الحق وجه التأمل ان المتأخر ليس اخص من نقيض المتقدم ولا المتقدم اخص من نقيض المتأخر لان نقيضيهما كما هو سلبهما على الرفع المصدري والمتقدم والمتأخر ليسا مما يصدق عليه الرفع المصدري لانهما وجوديان والرفع يصدق على الوجودي انه سلب شيء نعم يصدق على المتقدم انه غير المتأخر وعلى المتأخر انه غير المتقدم وهما نقيضان لهما باعتبار الحمل المواطي ولا استحالة في اجتماعهما في ثالث بحسب الاستقاق كالحركة والسواد مثلا فان كل واحد منهما فرد لنقيض الآخر باعتبار الحمل المواطي ومجتمعان في الجسم المتحرك الاسود والحاصل ان النقيضين الاستقاقيين لا يجتمعان في ثالث بحيث يتصف ذلك الثالث بهما استقاقا والنقيضين الحمليين لا يجوز حمل احدهما على الآخر مواطاة ولا حملهما على ثالث كليا ولكن يجوز اجتماعهما في ثالث وحملهما على الثالث استقاقا فالاستقاقيان كالحركة وسلب الحركة فانهما لا يجوز اجتماعهما في ثالث ولا حملهما عليه استقاقا وكذا اخص منهما واخص احدهما وعين الآخر والحمليان كالحركة وغير الحركة يجوز ان يجتمعا في ثالث ويتصف الثالث بهما استقاقا كما في الجسم المتحرك الاسود ودعوى الايضاح ان المراد من الاخص هو الاخص بحسب التحقق لا الحمل فان المتقدم والمتأخر متقابلان متضايفان لا يجتمعان في شيء بالقياس الى شيء واحد فيلزم من تحقق احدهما في شيء سلب الآخر عنه فان نفس السواد ليس نفس سلب البياض بل غيره وان كان غير البياض ايضا لكن يحقق يستلزم تحقق سلب البياض والتقدم الزماني محض اه ولم يظهر ان تقدم الشيء الزماني على الزمان وكذا التأخر عن نفس الزمان مثل تقدم وجود زيد اليوم على نفس الغد وتأخره عن نفس الامس

ظرف له

من اي قسم من اقسام التقدم والتأخر وليس مثل تقدم عدم الزمان على وجوده لان الزمان زماني والزمان
وليس مما يجتمع مع الزمان ولو قيل احدهما زماني والاخر ذاتي فلا يكون التقدم الزماني والذاتي
انقسام — الزماني منتقضا فقط والذاتي كذلك قوله مع انه يستلزم الوجود اه الاحسن انه علاوة لا
تتمة وتزيد لقولهم ان التقدم الزماني منحصر عندهم فيما بين الزمانيات وان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم
بالذات وبيان لهما وفي مرتبتهما حتى يكون حاصله انهم كيف يقولون كذا والحال انه يستلزم على وجود الزمان
حين عدمه كما قالوا ان الزماني منحصر فيما بين الزمانيات فيناقض قولهم هذا قولهم الاخر كما هو مفاد التفريع حيث
قال كيف يقولون انه يكون اعادة للمفرع عليه اذ اجعل علاوة يكون حاصله ابطالا لقولهم هذا مع قطع النظر
قولهم الآخر ومناقضه له بانه اذا كان تقدم عدم الزمان على وجوده زمانيا يلزم ان يتحقق الزمان حين عدمه
معدوم حقيقة فاما ان يكون عدمه نفس الزمان كما هو مذهب الحكماء او مقارنا له كما هو مذهب المتكلمين
وكلاهما باطلان لا لقائل بهذا القدر لا يكون ايرادا آخر لان حاصل مناقضة القولين هو عدم صحة
الحكم بطلان احدهما اجمالا وحاصل العلاوة ما ذكرتم بتعيين الباطل بخصوصه فلا يكون تحقيق آخر
لانا نقول جمعهما بسببه النقض الاجمالي والتفصيلي يعد وبهما ايرادين ولو ردونهما معا
بما اولا وثانيا مثلا وعلى تقدير التسليم فيهما فائدة زائدة فالحمل عليهما احسن واولى قوله
على اصطلاح الحكماء فافهمها امور ثلاثة احدها التكلم باصطلاح الخصم ليفهم مدعاه عليه وثانيها
اجزاء العالم بعضها زمانيات وبعضها نفس الزمان فيتحقق قسمان من التقدم على اصطلاحهم فاورد
بلفظ واحد جامع وثالثها ان تقدم عدم الزمان من اجزاء العالم الذي وجد مع الزمان
بل انتهاء انقض ليس بالزمان لعدم الزمان قبل الزمان ولا بالذات لكونه كوجوده من الزمانيات
اي عن الزمان وعدمه ويتضح من هذا الاخير مادة ايراد آخر على المتكلمين من انه من قسم الاقسام
الست مثل ما ذكر آنفا في الحاشية السابقة قوله قلنا بعد ابطال ان المصدرية اه اي كان — التقدمات
بناء الايراد على الغفلة عن ان المصدرية فالجواب ان المصدرية اخرجها عن صراحة الفعلية
والبناء لدفع توهم آخر وان كان البناء بعد الاطلاع على ان المصدرية كما هو ظاهر التمثيل — والتأخر
بان يفعل وان ينفعل فهذا الجواب ايضا على هذا على ان الاداء بصيغة الفعل يوجب ان
يراد معنى الفعل فالجواب ان الاداء بصيغة الفعل لا يوجب شيئا لا تجددا ولا زمانا ولا
يجعل شيئا اولى ايضا ولو سلم الاولوية فالاولوية الزمان عن التسليم بل اللازم اولوية الامر
او الآخر كالتجدد في ان يفعل وان ينفعل فان قيل فما وجه التغاير وما معناه قلت التغاير

اما بموجب المقام او احتمال حرف التساوي الى لفظ الى وذلك بعيدا من المعنى متبادرا عن لفظ الى
يجعل الازدواف مستدركا لانه لا يحصل منه ربط الا التساوي ان ثم كما ذكر وحتم ولا يتعين
التوجه الى وجه التساوي من الرديف كما ذكر فلا فائدة في هذا الاحتمال الا ازدياد مؤنة و
اورث منه دعوى التساوي من لفظ بعد قال السيد المحقق اصطلاح هذا الاحتمال التساوي لما عرف
من عادة التكلم باصطلاح الخصم قوله باعتبار انها لو اسه قوة باعتبار انها مبدأ التغير في
آخر ولو باعتبار وطبيعة باعتبار انها مبدأ قريب لحركات ما هي فيه وسكناته بالذات
لا بالعرض فالطبيعة اخص من صورة باعتبار الهيولى التي تقوم هذه وجودها ويحل فيها
فيجمع منهما جسم نباتي او حيواني وكمال باعتبار النوع الذي تقوم بها حقيقته وجود
حقه المحصل بها ومفهوم الكمال اتم واعم اما اتمه الاعمية فلانه بالقياس الى الامر
المحصل الذي هو النوع لا بالقياس الى امر بعيد كالمادة ولانا القياس الى فعل صادر
عارض خارج واما اعمية الاعمية فلان الملك يصح ان يقال انه كمال المدينة ولا يصح ان
يقال انه قوة او صورة ثم ان الصورة لا تبقى الا على ما ينطبع في المادة وتقوم بها
بالفعل بخلاف الكمال فانه يبقى على غيره وعلى غيره وهذه الصورة المسماة بهذه الاسماء
حالّة كالصورة الجسمية في الهيولى بقوله الحالة صفة بعد صفة للصورة النوعية قوله
احاطة تامة احترز عن الزاوية فانها هيئة حاصلة عن الاحاطة الغير التامة كالزاوية الحاصلة
من احاطة الخطين المستقيمين سطحا او سطحين او سطح واحد جسما كما في الرأس
المخروط واصح المذاهب في الزاوية انها من الكيفيات المختصة بالكميات وقيل انها من
قيل له — مقولة الكم وقيل من مقولة الوضع وانها من مقولة الاضافة وقيل انها مجموع من الكم
المحيط والمحاذي والهيئة وقيل انها اعتبارية وليست بمقولة واشير بقوله المحيط
او المحاط الى رد ما زعمه بعض ورد على التعريف المشهور كما في هداية الحكمة من انه هو
الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالمقدار والايراد انه يلزم على هذا التعريف ان
لا يكون الهيئة المحيطة بمحيط الدائرة ومحيط الكرة شكلا ومدار الايراد على ان بالمقدار
في التعريف المشهور يتعلق بالاحاطة والحاصل انه مع داعيا اذا جعل قيدا للاحاطة
واطلق الحاصل فلا ايراد لاهمالا انه صرح بالمراد ولا هناك حمل كلام على
المقدار المذكور — هذا المصرح وكذا اذا جعل قيدا الحاصل واطلق الاحاطة بان لا يجعل المقدار الا كلا

قيد الله اعدوان كان الواقع ان المحاط لا يكون الا مقدار او ما فهمه المورد هو اوفق لما في شرح حكمة
العين من ان الشكل هو هيئة شيء احاطة نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به
وكذا ما يفهم من شرح التجريد حيث قال كل جسم لو خلي وطبعه لاحاطه به حد او
حدود ولو كان من جهة تلك الاحاطة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة فهذا قيد اي في
افاد العموم في التعريف ومثله واقع كما في تعريف القوة بانها مبدأ التغير من آخر
في آخر من حيث انه آخر قيد به الجانبي بقيد العموم قال الشارح الاظهر من كلامهم قدمها فانهم يقولون
بقدم الانواع المتوالدة ويقولون الانواع المتوالدة من المركبات من العناصر الاربع
ويقولون ان البسائط لا تخلع صورها النوعية في ضمن مركبات خلافا للاطباء ولعل
التوقف في القول بقدم الانواع المتوالدة ونقلوا عنهم خلافه ايضا ولهذا
حكموا بالظهور قال الشارح انه مخالف لما اشتهر اه هذا النقل يؤيد القول بان مراده
الحدوث الذاتي فيحتمل ان يكون مراده ان من هذا الكلام تزييف قول من ذلك
الكتاب من ان مراد ارسطو من الرجل افلاطون بل يحتمل ان يكون رجلا آخر
وان يكون قبولا ذلك تاييدا فيما نقل من كلام افلاطون وايراد اعليه قال الشارح ونقل عن جالينوس
التوقف فيه وكذا نقل التوقف في اثبات النفس الناطقة المجردة قال الشارح لا بد منه في وجود ممكن ما
اطلق وجود ممكن ما ولم يقيد بكون وجوده حادثا او ازليا حاصله انه لا شك في وجود ممكن ما بل
ممكنات فاما ان كان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما في الازل
وجود ذلك الممكن فيه لامتناع تخلف المعلول عن علته الازلية فثبت ممكن قديم وهو المطلوب وان كان
جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل مع ذلك ان كان ممكن في الازل فهذا مع انه لا
يثبت المطلوب ايضا مع انه يثبت للمطلوب بطلان لزوم الترجيح بلا مرجح كما قرر في موضعه من التعطيل
وعن ظرفه للحكمة فهو هذا التالي لان بناء الكلام على الامر الباطل بناء على ما اختاره الخصم
والقاعدة على البعث ظرفه للحكمة واهلها وان لم يكن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن من الممكنات في الازل
ولم يكن ايضا ممكن في الازل ولا شك في وجود ممكنات كما نشاهد فيكون كلها حادثة فاذا حدث
ممكن ما فاما واما الى آخر الدليل ولكن ان تردد ابتداء في الشق بانه لا يخلو ان يكون
وجود ممكن ما في الازل اولا فان كان الاول ثبت المطلوب والا فلا لكن الاكتفاء به ظرفه للحكمة
كما ذكر لانا نقول الجواب ان يكون علته التامة موجودة فيكون وجوده مع علته ولا نقول ان وجوده

في الازل وان كان بدون علته فهو المطلوب بل لنا ان نقول ان المطلوب هنا وجود ممكن في الازل الذي شيء فيه
من المطلوب سواء كان مع علته اولا ولزوم العلة امر آخر يطلب في مبحث آخر ويمكن مثل هذا في السابق ايضا
بعلل ان مرادنا بهما انه ان ممكن قديم لئلا يلزم ان يكون عدم علته باطلا وهو مطلوب في محل آخر
وان كان الثاني فيكون جميع الممكنات حادثة فاذا حدث ممكن ما فاما واما الى آخر الدليل فيه احتمال تخلف المعلول
عن علته فينتقل الى احتمال ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر معه لا يعدم حدوث امر آخر معه فيحتمل
ان يكون لوجود علته التامة في الازل فيلزم التخلف بخلاف التقرير الاول فلا يتوهم ان الكلام والتقرير
في علته خصوص الوجود الازلي للممكن المفروض لانه يلزم من ان لا يبقى الاحتمال الا في الوجود الحادث
وان ينتقل الى ما لا حاجة اليه فيترك ما يعنيه لان حاصل الاستدلال انه ان جميع ما لا بد منه في الوجود
الازلي لزيد مثلا اما ان يوجد في الازل فيتحقق وجوده الازلي في الازل او لم يتحقق جميع ما لا بد منه
في ذلك الوجود الازلي فاذا احدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته فيرد على هذا الشق ان المفروض عدم تحقق جميع ما لا بد منه بالقياس الى الوجود الازلي
في الازل لا الوجود الحادث فلا يلزم محض الحدوث لو لم يتحقق امر آخر كيف يلزم الوجود بدون
تمام علته لجواز ان يكون جميع ما لا بد منه في هذا الوجود الحادث في الازل ويتخلف الوجود عنها
فالترديد يجب ان يذكر هنا ايضا فيكون الترديد في الوجود الازلي عبثا ايضا وليس الامر
مما مالي فاذا حدث ممكن ما فانه اذا وجد بالوجود الازلي ثانيا حادثا كما لا يخفى والتوهم
حمله على ما توهم وجعله مادة بحث المستدل انه قد نزع في اطراف الكلام قوله الا ان
المراد بالجنس انه الجنس منحصر لو جعل احد منهما ان يراد به الامر العام الشامل للانواع بان يكون
بحته الانواع لان يكون نفسه نوعا ايضا سواء كان ذاتيا فيكون جنسا حقيقيا او عرضيا فلا
يكون جنسا حقيقيا فيكون المراد من النحو مالعاما مثل ذلك فيدخل النوع وما في مرتبته فيه
وثانيهما ان يراد به الامر الذاتي مطلقا فيدخل النوع والعرض العام والحاجة في النحو
بمعنى لم يتوجه الى احتمال قدم نوعه انه لم يتوجه اليه خصوص والابعد التعميم لانضح القول
بانه لم يتوجه بل يكون الجواب الصحيح بعد تسليم عدم التوجه لا بتوجيه عدم التوجه وجه فانه
يكون بعدم التوجه والتعميم فيه فيكون حاصله انه التعميم عنه ولعل الوجه هو الاول
بان يكون قدم الجنس لان فردا من افراده موجود دائما بطريق التعاقب فلا يوجد فرد قديم
من الجنس في ضمن تلك الافراد الموجودة بطريق التعاقب لكن قدم النوع لا كذلك لان المحقق

معنى ان الوجه هو الاول بل هو الثاني الاول لحفظ الاصطلاح قال الشارح يلزم الشارح المستحيل اه
جدلا وان كان قادحا فيما ذهب اليه الحكما لما ذهب اليه الحكماء لكنه ليس قادحا فيما ذهب اليه المتكلمون
وان لم يكن في وظيفة الحكيم لكن محاله الدليل انه ليست وظيفة الكلام فيشكل الامر على المتكلم
بانه مع قيام الدليل وتمامه عنده كيف لا يقتضي الدليل نعم لو كان عنده دليل برهاني على
خلافه لصح خلافه بمقتضى هذا الدليل من عدم لكن الالزام وظيفة الحكيم معناه انه لا ينبغي
الحكمة لان الحكيم يجب ان لا يسلك اصلا الا كيف وقد قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وقالوا هذه الآية اشارة الى ثلاثة ابواب
من الابواب الخمس للقياس فالحكمة اشارة الى البرهانيات والموعظة الحسنة الى الخطابيات
وجادلهم بالتي هي احسن اشارة الى باب الجدل والالزام قال الشارح ودعوى اه
المعترض اه جواب عن سؤال مقدر حاصله ان الاستدلال بتغيير الدليل بوجهين وحاصل الجواب
منع لزوم تحرك قديم ومنع لزوم حادث قديم واشار بقوله من غير بيان الى ان المنع راجع الى
مقدمات الدليل خصوصا الثاني لعدم ذكر المقدمات فيه مثل الاول قال بعض من يستند اليه بان انه
دعوى من غير بيان ولم يقم برهان عليها فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع بانه لم لا يجوز ان يكون
تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هي باعتبار جنسها قديمة مستندة
الى القديم وباعتبار حدوث شخصها بذاتها واسطة في حدوث الحادث نظيره ما قالوا في الحركة على ما سنذكره
عن قريب وبعد ما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل انه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان المعدات
ليس لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه
يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم
الزمان على وجوده انتهى كلامه لا يخفى ان هذا المنع كمنع وجود الزمان الآن بالكلية خلاف ما حكم جميع
الناس كبيرا وصغيرا بانقسامه الى الشهور والسنين والايام والاسابيع ولم يتوقف احد الى
الآن في اصل الزمان نعم وقع الخلاف في انه هل موجود خارجي او وهمي والمتكلمون جوزوا التقدم بعدم الزمان
الا ان الزمان عليه اضطرارا وحكموا بالحدوث والقدم عدمه ايضا وعرفنا انه لا بد لتقدم المعدات
من زمان مثل ما هو الواقع الآن وتخصيص بتقدم عدم الزمان على وجوده في كونه غير زماني مثل
تخصيص بعض الوجود في قضية الفرعية قال وادعوا بداهة بعضها اشير الى ان الوصل وحده
احدهما باعتبار اصل البداهة وثانيهما باعتبار بداهة البعض فبقي المنع في غير البديهي

قال الامام ان الزمان ظاهر الوجود حاصل فان الامم والعقلاء
والعلماء حكمهم قدره والساعات والايام والشهور والاعوام والعصر
وكان الحقيقة ...

والالزام ح

مجوز ان يجري الحكماء هذا الدليل الزاما على المتكلمين فلا يصح منع الاول ... الالزام ... والاستدلال ... مذهبهم ... فقول ... بطلان ... الدليل ... عدم ... الخصم ... مذهب الخصم صح

وفي الاول منع بداهته ما ادعي بداهته كلا او بعضا بدون النظر في مقدمة دون مقدمة وفي الثاني
منع بداهة الجميع فيمنع ما لم يكن بديهيا قوله كلام مع على الوجود الذي للحادث ليس المراد
ان المطلوب اثبات قدم الوجود الحادث للممكن بل المطلوب اثبات قدم الممكن كما مر تقريره ولو وصفه بالحدوث
فرضي على زعم الخصم وثبوت امكان وجود الحادث في الازل يستلزم ثبوت امكان المطلوب في
الازل ايضا وان المتنع فرد منه في الازل لكفى به امكان فرد آخر منه في امكانه وكذا ثبوته يكفي
بل لا حاجة الى امكان دعوى فرد آخر وثبوته لكفاية امكان هذا الفرد كما يكفي لنفسه فتأمل
ثم يمكن اثبات قدم الحادث مع كونه حادثا بطريق الخلف وسيأتي الكشي اه ولو كان الكلام
في هذا المقام مقام الاستدلال وذكر مقدمات الدليل كما في التقرير الثاني بان نردد ابتداء
في نفس الممكن بانه لا يخلو من ان يكون وجود ممكن في الازل اولا اه كما مر تقرير هذا ايضا ولكن حسن
هو هذا ايضا ولا يغفل عن مواضع الحاجة الى هذا البيان في الآتي ايضا قوله كما قال الشارح اه
قال به في شرح كلام السيد قدس سره وهو ان العلة التامة قد يكون فاعلا بسيطا لا
تركيب فيه اصلا والامكان للمعلول ماخوذ في جانب المعلول حيث ورد عليه بان المادة والصورة
ايضا ماخوذتان في جانب المعلول كما في الشرح الجديد للتجريد حاصله ان الممكن لو اخذ ولا امكن ان يبطل
له العلة فالعلة ما يحتاج اليه الممكن بعد اخذه بوصف الامكان بخلاف المادة والصورة
ليستا كذلك فانهما لا يوجدان في جميع المعلولات بل انما يوجدان في المركب وطلب العلة ليس
بعد الاخذ بهذا الوصف نعم قد يستدل من التركيب على الامكان وهذا لا يستلزم اخذ المادة
والصورة ولا وصف التركيب حين طلب العلة في جانب المعلول قوله حيث قال اه وكذا ايضا
قدس سره في بحث الماهية حيث قال المص وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول اه وايضا قد ذكره
في بحث القدم والحدوث حيث قال المص والحدوث لا يكون على المادة فارجع الى مواضع النقل تجد قوله
بل يوصف بها ونبين الوجود الخارجي لا يتوهم بعد الوجود فيهما بالخارج اه عرفت النسبة المنفية ليس وجود
خارجيا بل هو ايضا وجود خارجي لكنه خاص وهو الوجود الخارجي الثابت لكل الموجود والامكان
بين الماهية ومفهوم الوجود كما قال فالازم بالنظر اليهما وهو مفهوم الوجود اه بدون قيد خارجي
الا انه ليس بملحوظ الفرق بل ملحوظ الفرق هو عموم الخصوص وكونه مفهوما او ما صدق عليه ذلك
المفهوم قوله حاصله اه فاندفع مخالفته لكلام الاشارات والتدافع بين ما نقله هناك وبين ما ذكره ههنا
لان ذكره ههنا هو النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود المتقدم على الوجود الثابت وحيث حكم بالخارج

وجوده

يصح بدل

هو السبب بين المعه وبين الوجود الثابت قوله وايضا يجوز ان يكون الخ يعني انه يلزم على قول الخصم
بجواز عدم وجود المعلول العدم امكانه القول بان الامكان مما لا بد منه في وجوده فبعدمه ولا يكون
تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده ولو قال لان الامكان مما لا بد منه في وجوده على جواز جميع ...
لعدم الامكان او مثله مما نقدران يكون الامكان مما لا بد منه بناء على جوازه لا على اي حال وفي الواقع
لكان صريحا ولكن لم يقل فلذا قلنا وايضا يجوز ان يكون المراد اه بلفظ يجوز ولم يحكم جزما بانه الزام
بناء على ما جوزه الخصم فان قيل كان المناسب من الشارح ان يردد لان النظم كلام المجيب انه
منع امكان الوجود الازلي وسلم امكان الوجود اللايزالي فعدم امكانه لا يكون خلاف
فرض لا بالنسبة الى وجود المطلق ولا بالنسبة الى وجود اللايزالي فجعله الزاما تخلص عن هذا الايراد
قوله وايضا يلزم الترجيح اه لانه حال ما يتم علمه بوجوده في جميع الاوقات على السواء فتخصيص وقت
دون وقت يلزم ترجيح ذلك الوقت بلا مرجح وان وجد في جميع الاوقات يلزم ترجيح الوجود على العدم بلا مرجح قوله
والكل موضوع اه ليس المراد مجرد النقل بل الغرض انه يدعي البطلان بحيث يحكم ببطلانه كل احد
ممن صح ان يتعلق بكل واحد من لزوم التسلسل والترجيح بلا مرجح وتلوح وحاصل الكلام ايضا فاحمل على هذا
ثم تامل في بداهته بطلان التسلسل فان اثبات الواجب ليس بديهيا كما هو المشهور
ان الكل من طرق الاستدلال وان قال ارباب التحقيق من الصوفية كما قيل فرد
نهان از غايت پيدايى ما هى اندر جوى ابست جويى مي زند سر جستجو كن تا بجويى
كر سود اگه هستم ماب وار حيرت جانش پيدا ارى حجاب وامثاله الى غير ان يحصى فالحكم
بان الاثبات طريقا النفيه الذي هو حاصل بطلان التسلسل بديهية كيف يكون بديهيا ولما
لم يكن اصل المدعى بديهيا واحتمل ان يكون حقا وحق حق وكلف الحكم بان له دليلا الخ بديهيا
فانه يقتضي الى بداهة مدعى اثبات الوجود بداهة مقدمات الدليل مع نظرية المدعى فتامل فانه لا يسلم
ما الفرق بان الحكم في المعاني بدائه الدليل قبل الاسلم بل الحكم فيما نحن فيه بداهته وجود الدليل
سالمة عن ذلك الدليل في نفسه بديهيا ولا في الاخر حكم بان هذه المقدمات بديهية ولا
بديهي الا بالانتاج سالمة عن كونها دليلا له ولا مع الاول يجوز العقل ان يكون الدليل المحروم بوجود
له نظرية في الشارح يجوز الا يكون هذه البديهيات في نفس دليلا له فالحكم بوجود دليل الشيء كيف
كان الدليل المسري الى الحكم بوجوده مشتمل عليه ان كان بديهيا فبديهيا والا فنظريا والحكم
بان له دليلا صحيحا لا يسري بداهته الدليل فهو مشتمل على ذكره وذلك في ضمنه ولا يسلم
تدرج الشيخ في الكبرى التصاعد وطاحوض العقول بديهيا واما على طريق الصوفية
والحكم بداهته فصحيح ان يتوقف باب الاثبات باطل بديهيا سواء كان اثباته ما لا دليل او بالبداهة

ادبها

اديها والبداهة لانسداد فهم الدليل ايضا قوله كما يظهر من قوله بوجوده اه يظهر من هذا القول ان المراد
هناك ذاك اوان المراد هناك ذاك الشيء عنده هو الملاحظ بل يكون المراد محض التخصيص الخ في طرف الشيء
ويكون ظهور الكلام لا اصل معنوي بالشيء ان المراد هناك هذا ووجه التعليق الظرف
الموصوف بالوجود وان اختلف الظرفان فان الظرف في اول الكلام هو الازل وفي الثاني هو ما لا يزال
ان شئت فقل وجه الشبه يكون الوجود منظورا وما فيهما في الملاحظة الاولى يكون هذا دليلا للاول
كان دلالة ظاهرية او نصية او وجها آخر من وجوه الدلالة فالمراد من الظهور ظهور تعليق الازل في الكلام
الاول بالوجود بان يكون فيه الا باي وجه كان ظهوره من هذا الكلام الثاني وجه الظهور انه لم يعد
التعليق ولم يترك الوجود فانه لو اعاد التعليق او ترك الوجود لبقي الاحتمال كما كان بلا تفاوت
ان بقي الاحتمال ايضا لكنه خلاف الظاهر وليشمل الاول قوله بل في الوجود الذي اه لكون الكلام والتردد
في الوجود الحادث ظاهرا على التقرير الثاني دون الاول فلعل بناء هذا الكلام عليه او الى القول بان الكلام
المستدل في هذا الوجود اشارة الى التقرير الاول وحاصله ان الكلام والتردد ليس في علته بل في علة
وجود الممكن مطلقا بدون تقييد الوجود بالازل او بالحادث في القول ... وجوده الذي لا ...
اشارة الى التقرير الثاني قال بعض من تشبث الله بعد نقل قول الشارح تعلق الارادة بوجوده
بالوجود فيما لا يزال حاصل ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه تعالى فلا بد في
من ارادة مخصوصة وعقبار النسق الشارح وقوله جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل ثم
متحققا في الازل بل المتحقق فيه اما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة
الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها تكون مخصصة
للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا ما تحقق اختيار للاحتمال الاول من احتمالي
الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل
وما قررنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث
الحادث شيء غير علته يلزم حدوث الحادث بدون تمام علته انتهى فانظر اولا في ما قال ان من جميع ما لا بد منه
وجوده مطلقا لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود
فيما لا يزال فانه كيف يتحقق ما لا بد منه للعام ... المستدل اما في الوجود العام الغير المقيد بكونه في
الازل او كما هو ... اوفي وجود اللايزالي وليس في الوجود الازلي ولا في جميع الوجودات الخ كليا
وثانيا فيما قال بعد ما قال وهذا الحصر اختيار اه ما معنى هذا الكلام فانه اذا لم يتحقق جميع ما لا بد منه

بعض السيد

حدوث الى ودث صح ذلك كيفما لم يعدم الحادث شيء وحدث الحدوث بحدث من

لوجود ممكن ما او لوجود الحادث الازلي بدون تمام علته وما ذكره قبيل بقوله بل المنحصر فيه ما سواه

هو اختيار الشق الاول من الترديد الاول ثم هذا لو انتفى الشق الاول من احتمالي الشق الثاني من الترديد

الاول اعني كون حدوثه من غير حدوث امر اخر ولكن لا حاجة الى ان عدم حدوث امر اخر فما يختار

بوجود جميع ما لا بد منه فيه في الازل وهو الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني عدم حدوث

امر اخر ممتنع مع عدم وجود جميع ما لا بد منه في الازل وشتان ما بينهما **قوله** لزم ان يوجد المراد على

خلاف الخ حاصله ان ما هو مراد لا يقع او ما يقع فهو ليس بمراد بعد تعلق الارادة او ما راده

اصلا **قوله** مع قطع النظر عن عدم الدلالة في العبارة اي دلالة الاخير ودلالة الاول والا فلا يحتمل بهما

الا مجملا وان كان خلاف الظاهر **قوله** فان الاعادة تدل الخ يعني لو اسقط هذه المقدمة من البين

يكون التامع العلاوة هو الدليل المذكور اولا بعينه فيكون اعادة فيكون اشارة الى انه منع مقدمة

استدل عليها او ادعى بداهتها في اصل الدليل لان الاعادة تدل على قال الشيخ على انا نقول في

نقل الكلام الى ذلك الخ من وجهين احدهما ان يقال هل وجد ذلك الامر حين وجود المعلوم ام لم يوجد

فان لم يوجد فانقل انه يلزم وجود المعلول بلا تمام علته وان وجد فجميع ما لا بد منه في وجوده الا في الاول

الاول وثانيهما ان يقال وان وجد ذلك الامر حين وجود المعلول فاما ان يكون التعلق الازلي متمما لعلة

وجوده او لا الا في العوض الثاني **قوله** لكان لو وجه اشارة الى ضعفه ووجهه انه كان الاولى على

المستدل التوجه صريحا الى خصوص المقدمة الممنوعة اما بالاثبات او دعوى الضرورة فيها وعدم الا

بالتوجه الضمني لان الاعادة ليست من الطرق المعهودة في اداب البحث فالمقرر هو التوجه

المقدمة فالاولى تصريحها **قوله** فالوجه في اسقاط المنع الخ وحاصله ان اختيار الشق الثاني ان كان

ان الترديد في الوجود الازلي الذي هو المطلوب بالاثبات للقائلين بقدم العالم حتى يصح

المانع ان جملة ما لا بد منه لم يوجد في الازل ولا يتحقق ذلك الوجود الازلي بعد انه حتى يلزم

انه يتحقق بلا تمام علته فيستحيل الوجود بتمام علته فينقل الكلام اليه فليس كلامنا ترديدا فيه

بل في مطلق وجود ممكن ما او خصوص وجود الحادث فرضا وان كان لفظ الكلام في احدهما من

الوجود بل علاوجه للمنع لانه فرض عدم علته التامة في الازل بحسب الوجود اما ان يتحقق شيء ولم يتحقق

علته التامة او يكون باقيا كما كان ولا تتم علته الى آخر الدليل والمنع الذي ذكره الشارح الفاضل

مندفع ان اجري فيهما الشكال اجراء بعض غير مستند اليه ومستند كونه هو وجه التفاضل على

وسوق الدليل سالما عن المنع اولا واخرا سوى منع بطلان التسلسل بطريق التعاقب منعا

والنظر كون الفاعل مختارا او كون وجود المعلول على وفق الارادة وجواز التخلف ... قريب بعد طي مراتب الكلام وكشف ... وبعد الالحاظ ... بمعنى مجال ... المراتب المذكورة في

الزاميا فتم الدليل بضا الزاميا وما قيل بعض الفضلا قوله الخ الخ الى آخره قال بعض مسند الدليل لا
انه الخ الخ الى آخره وان خبر بان الترديد في استدلال الفلاسفة كما في وجود ما جامع قطع
النظر عن كونه قديما او حادثا ولذا المكلم الترديد في جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل
او لا مع امتناع عدم جواز تخلف المعلول عن علته فهو مطلق انتهى بعبارته لا يخفى انه لو كان الترديد
في الوجود المطلق ايضا بقي انه اختيار الشق الاول من الترديد ومنع استحالة تخلف المعلول عن علته
اذ المفروض ان تلك كلها حادثة فالمطلق ايضا لم يتحقق في الازل وقد حققنا ان في ذلك الى من
انه قد بينا انه يمكن تقرير الدليل بوجه فالاختيار المستدل الى طريق سلك في اثبات مراده
وكذا الوجه كلام ولو كان الكلام في مطلق الوجود وفهم المانع من كلامه ذلك وسلم مغايرته للوجود
الى انه طابق السؤال بانه لا بد من اختيار احد شقي الترديد الى آخره تداه بانه ان اراد انه مسلم اه ثم انظر
ولذا المكلم الترديد الى آخره فان الترديد في مقابل الخصم والمقصود الزام الف د على ما ذهب اليه الخصم بعدم
الفساد ويكون وشدة الفساد ونفعه واصل الف ولا لازم لينتج مرامه فكيف يكون فساد اللازم
مانعا عن الحمل على ما سلم به وانه القول بان جميع ما لا بد منه للخاص متحقق في الازل لا جميع ما لا بد منه
للمطلق فتول بتحقق الخاص بدون العام لان علة الخاص اخص من علة العام كمعلوليهما فيتحقق علة الخاص
يستلزم تحقق علة العام انه مع قطع النظر عن خصوصية العلة تجويز تحقق علة الخاص بدون علة العام
ملازم احتمال العلة الى ان والحق انه لما تحقق جميع ما لا بد منه لتحقق الخاص في الازل يجب
ان يتحقق جميع ما لا بد منه للعام والا يتحقق تحقق الخاص بدون العام اولا واخرا بل اولا
واخرا فائل حتى يا تنبيه السفينين ثم قال بعد نقل قول السيد الى ان لا يلزم ازليته ولا احتياجه الى
امر اخر اما الاول فلعدم لوى تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل بل فيما لا يزال
واما الثاني فلكون تعلق الازلي للارادة متمما لوجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام
وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود
الممكن الماخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص
الذي هو اللايزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولو احقه وقد اشرنا الى ما بقا وظهر
انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه في الوجود الى الحادث متحققا في الازل كون جميع
لا بد منه في مطلق وجوده او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فانقض هذا انتهى وقد عرفت حال
ان حاصل هذا الكلام انه التزام تحقق الخاص بدون تحقق العام فقد ذكر فيه ما مر

ندعمت عليك

كما هو مقتضى تعلقه بوقته
المحقق فيه انما يوقته
ما لا بد منه في وجوده
المخصوص على الحادث فيه
المعنونة بقوله بل
في الوجود الازلي للحادث
الى فيما قال ص
في منه
مرطه

تجويز تحقق
الخاص بدون
العام الا ان يق
بل التجويز تجويز التخلف
فلا يلزم تجويز
تحقق الخاص
بدون العام

ان الدليل ... حاصل ... السؤال ان الاراده
الازلي ... ان ... فكان ان الوجود ... الخ
والمعدوم ... يبعض ... الراد ... لا ... ومسلم ... مفسر
فيقول قلنا ان ... احد ... العلل ... مسلما
كل واحد ... على ... عن ... الحادث ... في كل ... على بعد
الجواب ... في ... الثاني ... ان ... الوجود
ان حادث ... ما ... ان ... كل ... تمامه تحقق
للعقل ... والشرط ... سلم
ان ... قبل ... وبعده ... يرد ... الشرط
... ان الاراده ... والمشروط ... الاراده
... ان الارادة ... ح ... وبعده بعد ... بعد
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بجا افرد من الوجود الا بعد و العجب انه نوزاد ولا في الوجود المطلق و ثانيا في الوجود الحادث الذي عرف
مانه ليس مما اجرى الدليل فيه فكيف مثل هذا الكلام ثم النظر في ما قال اما الاول فلعدم لو اد فان الموهوم ازلية
ما هو متيقن بالنسبة وكذا عدم الاحتياج لكن توهم الاحتياج بعد سلب الازلية على الحادث لا يسر في الصورتين
ولا فائدة في الكلامين ولا توزيع وهكذا قوله بانه وجه القائل الفاعل المستقل بعد اختيار
احد طرفي الوجود والعدم بان وصف كان المعنى مراد الا اختياره فالمراد وجود المعلول و تحققه بذلك
الوصف بغيره فان المراد وجود المعلول للعلة التامة ضروري ... لا دخل اى ...
لاختياره بعده في التأخر عن زمانه فان الرامي للسهم مثلا قبل الرمي مختار في الرمي في اى وقت
والى اى جانب والى اى شخص وبعد الرمي ذوقه الى شخص في جانب لا اختيار له في تغيير الشخص او
الجانب او الوقت وان كان مراده قبل الرمي ايضا الوصول في وقت اخر او الى شخص اخر او الى جانب
اخر يكون المراد وصف كون المعلول بعد ذلك الوقت بالفرض ايضا مثلا لا ينفع بل يجب ان يحقق
بهذا الوصف مع العلة التامة وايضا قبل الفرض لان المعروض انه وجد علة تامة بعد تبديل
وقد تغير المراد والاختيار وذلك قبل تحقق العلة التامة كما نقول بان الفاعل بعد الترجيح
لا يحتاج الى ترجيح اخر لان الاحتياج انما يكون اذا تبع له اختيار تغير و تبديل السابق ومع كون
الشيء ازليا فعلى هذا يلزم ان يكون الازل ازليا كالواجب اذ الازل فيما هو السبق على الزمان
على ما ذكر و الازل فوق الزمان كما ذكر ايضا واما كون الواجب في الازل بان يكون الازل
ظرفا له ومثله فلم يفهم ولم يلزم من هذا البيان لجواز ان يكون الواجب فوق الزمان ومتعاليا
عنه ايضا وان يكون مع عدم تقدمه على الازل لا يكون في الازل كما ان الواجب موجود في
اليوم والآن وليس في اليوم ولا في الآن ولم يتبين معنى الازل ... الزمان الغير المتناهي في جانب
المبدأ كما يفهم مما قالوا ان الازل ليس حدا معينا من الزمان بل هو الزمان الغير المتناهي في جانب المستقبل
فيكون الواجب في الازل وكذا لا يكون الازل فوق الزمان وكذا لا يكون الازلي سابقا على
الزمان ولعل الذي ذكره من اصطلاحات الصوفية فانهم يثبتون زمانا وراء هذا الزمان بل
لهذا الزمان وقد يسمونه دهرا ويسمون السنة الالهية والشهر واليوم الالهي
والمراد بهما هذا المعنى لان القائلين بقدم العالم لا يقولون بهذا المعنى قوله يكون متقدما بها دعاه
لا دليل له جواب بقوله فان قرر هذا الكلام ... لان الزام ... معارضة مع ...
معلوم من معرفتها السمع بهذه بل كلها خفية غاية الخفاء ولم يكن في مقام الاستدلال
لو اخذ منها ايضا بعيد غاية البعد ثم لا يعقل ان يرد هنا احتمالا اخر وهو ان يكون ...

الكلام

ولا تعلكك ...

تحالي

الازلي بل

مستهما يا مل — هذا وجه سقط الشرح سماه مستقطا وهو عنده لان الشرح ورده على طريق البحث
والعلاوة وهذا ثم وقصد ابطاله في المقصود وههنا ابطال احد ما هو الا ان يقال المعلم
الشرح ويمكن ان يقال استدلال ليس مراد القائلين بان النظر الصحيح يعتبر المعارف الشهيد المشترطة
المخصصة القائلة بانه لو تحقق النظر الصحيح بعد تحقق جميع اسماله المعدوم حتى لا يكون
عدم وقوع المعدوم جوابا عنه بلا دعوى ووقوع المعدوم انما يتحقق فيه فالعرف ليس اعتبارا
وعلى هذا ههنا اجتمع كون الدعوى الشرطية مخصصة بلا دعوى كونه وقوع المعدوم شيئا
انه متصل اليه فالمنع منع الوقوع المعدوم والمذكور في الاصل جواب بعد تسليم
لا سند لا لهم كما قال الشارح مستدلا بان الاختلاف الشرح وحاصل الجواب المذكور على
هذا القول الا ان يقال الشرح هو انه يجوز ان يعلمه بهذا المشكل من المعلم ما قالوا ولو
كان استدلالهم هذا على حلاف ... القائل بافادة النظر ... الدليل ... على
استدلالهم بهذا او الضعف والضعيف من حيث يكون الراجحا ثم تأمل
في كونه راجحا من حيث انه لما كان كلامهم الراجحا فلا يمكن الكلام عليهم
الراجحا بناء على ما قالوا انه الراجحا لا انهم يقولون في اما ... الراجحا
بناء على ما قلنا وعليه ونحن لا نقول به حتى يرد ... علينا فلا
نفع من الدليل المسقط في الحصول لا الراجحا ويمكن ان يقال
الشرح هذا الكلام في جواب ... هذا الجواب ... انه يمكن ان يقال المعلم صدر
في المعنى وتحصيل المعارف وجه ... لكنه لم يذكر في الاصل اما على ما ذكر

الكلام كلاما بطريق المعارضة او اضرب من قوله انما يوجد ما يوجد اه كلاما بطريق المناقضة رجوعا
عن الاستدلال على مدعاه الى دفع دليل الخصم وتفصيح بغل البعد المذكور لان الوقوع
ح في بعض المقدمات المذكورة او لا بل يصح فسادا وشناعة اشد في الجملة الا ان كان الا اضرب ح او الحق
مصلحي في المقام وان كان مفسدا للسابق حصول الكلام قوله فيكون هذا الجواب مثل ان اه
كونه مبنيا على احتمال ان يكون كونه في ذلك الوقت مما يتوقف عليه كما سنذكره ويبنى عليه الكلام
بانه ليس امرا موجودا خارجيا بل هو اعتباري يحتمل ان لا يكون الا لاجل التسجيل نعم يحتمل ان يكون مسكنه
جميع الوجوه ايضا بان لا يكون الوقت وكونه فيه ايضا مما يتوقف عليه فيرجع الى الاول لكنه
بعيد كما سنذكر وجهه ويحتمل ايضا ان يكون مثل ما ذكر في الجواب الاول على اصل الاستدلال بانه
لا امكان له ويجاب عنه بما اجاب عنه الشارح هنا كما سندرج فيما ذكر بعد مما قيل لا شبهة
في ان الارادة اه والا لوجب ان يحدث اه اي بقوله فان قيل لا شبهة في ان اه فان قيل انه مدفوع
بقوله بعد احدث عنه اه قلنا قد دفع هذا الدفع بقوله وانت تعلم ان تخصيص احد اه فيصح ايضا عن المنع
بقوله فان قيل لا شبهة في ان اه سالما عن المنع وتم الاستدلال وجعل الجواب جوابا عن السابق
ايضا غير صحيح لان السابق بناؤه على ان الارادة متممة ومع ذلك لم يوجد المعلول لان وضعه ان
يوجد بعد القسمة مثلا لان الوقت او كونه بعد القسمة موقوف عليه والمتمم اختيار
الفاعل وبناء الايراد والدفع ههنا على ان بناء المنع على ان التعلق حادث ومع ذلك
لا احتياج الى علة لكونه عدميا وعلى تقدير الاحتياج يكون النسبة في الامور الاعتبارية وفي
الاول ما كان الالزام حدوث شيء فالسندان مختلفان في موضعين وايضا ايراد منع
واحد مرتين بتغيير العبارة ليس فيه جدوى يعتد به بل لا يتصور تغير العبارة لا حاصل المنع
طلب دليل مقدمة معينة ولا يتصور فيه تغير العبارة والتغاير لبعض العبارة والتغاير في
السند وان كان متصورا لكن السند ليس بمصرح به حتى يتغاير في عبارته والحاصل ان لقوله وانما
يوجد ما يوجد على حسب اه احتمالات اربعة كما ذكر احتمالا اولها ان يجعل كونها في الوقت
راجعا الى اوصافه كما في سابقه بلا واسطة وثانيها ان يقول انه مما يتوقف عليه لكنه اعتباري
لا احتياج الى علة كما هو مذكور في جواب فان قيل قولا ودفعه الشارح وثالثها انه ان
احتاج الى علة فيصح نقل الكلام اليه لكن اللازم هو التسلسل في الامور الاعتبارية ولا استحالة
كما هو مذكور ايضا في جواب فان قيل ثانيا ودفعه الشارح بعده ايضا كما ترى ورابعها ان يجعل
كما مر

ذكر فيه بحث ان يتكلم فيه نحو لا اذهب عليك انه دال لمن يمكن تعيين دعوى الاعلام
نفي منافاة لكن دعوى بعد الوقوع هناك لكونه في مقام الاستدلال في الامكان
المدعى حيث انه يحرره واعلم ان الوجه الثاني مع جواز انه ليس مذكورا في شرح المواقف
ولعله نقل عن موضع آخر وكذا العنوان اما المذكورة هنا بالثانوية والعالمية
موافقة لما فيه ولا كفاية لا يخفى ان عدم كفاية الشطر كان في لزوم
الادوار والتسلسل والترجيح والتخلف لا يتوقف على استقلال المعلل الا فادة
وعبارة الطوائف بعينها عبارة الشرح التجريد بلا تصرف في المعلل او معنى
سلسلة الاحتياج الى الشيء الخ بان نقل الكلام الى الوجه والمعلل
المعلم مع ان الاشكال نقل الكلام الى العين والوجه حين يكون لا انه
ظاهر ان القائلين بانه الشطر لا يقولون ان الاستعداد الخ
والوجه من الشطر

الوقت كونه في مثل الاشكال كما ذكره في الجواب الاول عن الاستدلال واجاب الشارح عن الاشكال

ويندفع ههنا ايضا كما هو حاصل فان قيل ههنا فكونه تعلقا باحصار شقي الدليل على الاحتمال

الاول والرابع فيرد بعده بين الاول والرابع فنا قلين البقاياه ولا يفيد تحصيص سلسلة

لجواز ان يكون حادث آخر خارج من السلسلة مخصصا لها بهذا اليوم مثلا وهكذا الى ان نقول الكلام

في مجموع الحوادث بالقياس الى غيرها من سلسلة واحدة او سلاسل متناهية او غير متناهية او لو وجد

المسابقة على الفرض فما وجد لا يكون حادثا آخر لانه يلزم خلاف المفروض لانه يلزم ان لا يكون مجموع

الحوادث مجموعها وهذا مثل ما يجري في دليل اثبات الواجب بعد فرض سلسلة علل ممكنات بالغا ما بلغ

واحد منها بحيث لا يشذ عنها ممكن يكون الموجود الخارج عنها واجبا لانه لو كان ممكنا لزم خلاف

المفروض من احدها بحيث لا يشذ عنها ممكن ولا يجوز ان يكون جزء مجموع التعلق مخصصا

لان كل تعلق منه نسبة خاصة بين طرفين معينين احدهما الارادة والآخر المتعلق او الحادث المعين

فالنسبة المخصوصة بين الشيئين المخصوصين لا يكون بعينها اذا تبدل احد الطرفين فلا يكون تعلق

خاص من اجزاء ذلك المجموع تعلقا بين ذلك المجموع ونفس الارادة وان لم يلزم كونه نسبة بين

وبين غيره وكذا مثل ما قالوا بعد اثبات الشيء في الوجود على تقدير زيادة الوجود والحكم بامتناع

فلا بد هناك من وجود ولا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية لان جميع افراد الوجود

الزائدة التي لا مساس بها عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم

بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا

بل يكون عينها وهو المطلوب وفيما نحن فيه يكون الخارج ممكن فقد ما يجوز عليه التبدل والحركة فتجدد

الحالات وتعاقبها تصدر الحوادث ويحصص اوقاتها واما القديم الواجب الذي لا يجوز عليه

التبدل والتغير والحركة فلا تحصص ولا ترجح حادثا بحسب الاوقات فالطريق المذكور

فثبت كونه القديم بل حكمنا قدم عالم الحركة والجسم المتحرك قال الرابع والشيء والتعلقات

اه جوابه فقد قيل عليه الطمع وقطع النظر ثم ليس كذلك اذ انت تعلم انه لا انحصار

فيهما وبين الحاصرين الى ما ذكر فيمنع المنع اذ يكون حاصله ان هذا المنع عين

منع قيل دعوى في مقام دفع المنع وحاصل الكلام نعم قال بعدما بينا

عليه نعم انه يندفع بدليل آخر مثل المصنوع والمصنف او بدليل خاص

الكلام عن الانقلاب وكذا لو قال واما الشيء والتعلقات فبطلان مثل الشيء الامور

الموجود به لسل بطلانه بعينه بلا فرق او بدليل خاص واما ما قد قيل عليه انه بطامع
قطع النظر فانت تعلم ان لا انحصار فيهما او لسلم عن الانقلاب ايضا وليس
الغرض في خصوص العبارات بل الغرض انه يجب ان يحكم ببطلان النسم بدليل
مشترك مع غيره او بدليل خاص لا حاجة اليه او لعدم ويرد ما قد قيل عليه غير لازم ايضا بانه
ترتيب كاذب ولا يكفي برد ما قد قيل عليه غير لازم عليه في هذا المقام نعم الزام
الانقلاب ايضا يلزم حق بان يقول الاحد كلامي ذلك المجيب باطل والاخر حق وهذا
طريق صحيح لكن هذا النسم ايضا باطل بعينه بادلة اخرى كما قال مع قطع النظر
عن جريان برهان التطبيق فان قيل هذا القول في كلام المجيب لا في كلام الشارح
قلنا نعم لكن لو كان الامر كما قرره وذكره كان اعتقاد الشارح لا يبطل ببرهان التطبيق فلو وجب
ان يعرض له ايضا نعم لو كان هذا القول من ذلك المجيب لاعتقاده ان برهان التطبيق لا يتم لعدم
تعرض الشارح وجه واعلم انه لو كان الواجب على الحاكم ببطلان هذا النسم من جانب الحكيم
ان لا يلتزمه بقواعد يلزم الحال كما تقول به الفلاسفة لان المطلع هذا النظر فيعتبر
لو كان الواجب عليه في مقام الجواب هو الوقف او التسليم نعم او رجح هذا النظر في تعيين
النسم عن هذا الحاكم بهذا الجواب عن هذا الحكم لكان له وجه قوله بل كل تعلق فرض فبلا
بل نسبة الارادة الى كل من التعلقات على السواء لانها مجملة وموضوعة بلا واسطة
فنسبتها الى التعلقات كنسبة مركز الدائرة الى النقط المفروضة في محيطها في القرب
والبعد وعدم وقوعه في النظام المفروض بين النقط وان كانت متقدمة على كل
منها من الجهة وهذا امر متعين لان الارادة محفوظة في جميع المراتب وليس معنى
نسبة الارادة على السواء ان لا علية ولا ترتب بين الاتصافات على معناه
انه ليس بعضها بالنسبة الى الارادة صفة الصفة بان يكون الارادة موصوفة بذلك
التعلق بواسطة في العروض وموصوفة بعدمه بالنسبة اليه نعم لها جهة تقدم اخرى
على كل من التعلقات من حيث تقدمها على كل من التعلقات المتقدمة عليه بواسطة او بلا واسطة
او علة بعدة بالقياس الى بعضها في هذه الملاحظة مثلا متقدم على التعلق الاخر
من حيث تقدمها على تعلقها المتقدم عليه وهو تعلقها على هذا التعلق الاخر بدين
وعلى هذا القياس بحيث يتقدم على تعلق الاخر بل على كل من التعلقات بمراتب غير متناهية

بلا واسطة وبواسطة واحدة وبوسائط غير متناهية او متناهية والمتناهية متساوية
او غير متساوية لعدد التعلقات المتقدمة عليه فبهذا الاعتبار يقع في كل من الجمل
المتناهية وغير المتناهية انقسام التعلقات لعدم تجاوز سلسلة العلة منهما وان علمه
دائم بتعين تعلق الارادة بعدها بلا واسطة او بوسائط متناهية ولكن في استحالته
تأمل وانه مرد مثله على الحكماء في الاستعداد فالى وجه لتخصيص البحث على المتكلمين
ح فالتوهم في اختصاص البحث تأمل فان ورود البحث على الحكماء انما لا يحصل الحكم
بالبطلان ههنا توهما اي لو حكم بصحة ما جوزه الحكماء يلزم توهما ولكنهم لم يذكره ذلك الحاكم **قال**
الـ ان لا يوجد شيء من الحوادث اي من حيث انه حادث فانه ان لا يوجد اصلا او يوجد ولكن قديما
قال الـ في الامور المتعاقبة ليس المراد ان اللازم منه هو الاعم لكن المجيب له ان يختار
في القسم لعدم استحالته عندهم فيختار هذا وذلك ان يقول انه اي اللازم هو خصوص من
لانه ظاهر له اللازم واستحال من الاعم سوى هذا القسم فيصح ان يقال اللازم هو الملزوم الاعم
هو هذا القسم ولكن لزوم الاخص للاعم بحسب المحقق لا الفرض الاخصية والاعمية بحسب المفهوم
قال الـ بعض المحدثين من المتأخرين الظان البعض هو المحدث من التحديث وفي
الشرح ان اكثر المحدثين هم الظاهريون المتمسكون بظواهر الكتاب والسنة واكثرهم
المحدثون والظان البعض في الموضعين واحد وان البعض في الثاني هو المحدث من المحدثين
واشار بنسبة البعض المحدثين الى ان الدليل لا يكون الزاما لجميع المتكلمين فان منهم من
يقول بجواز مثل هذا الـ قال الكاتبي في المراسلات التي جرت بينه وبين المحقق الطوسي اي بعد
نقل عن الامام النقض المذكور وانا اقول للحكماء ان يدفعوا هذا النقض عن انفسهم بالقول
بالتعاقب وليس للمتكلم هذا لان الـ بطريق التعاقب باطل عندهم ولا يمكنه انكاره فالحكيم
يثبت بدفع النقض بما هو حق عنده والمتكلم لا يمكن ان يدفع دليلهم بما هو نفي
النقض فاليد لمن هو بصدد الالزام او الا **قوله** والمفروض يكون حيث اه قال الامام
في الملخص اجود ما قيل في تعريفها ما ذكره افلاطون وهو انها الكون
الجسم بحيث لا يعرض آن من الآنات الا ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي
قبله وبعده قال شارحه اجود التعريفات التي ذكروها للحركة ما نقل عن افلاطون
فانه قال في تعريفها انها عبارة عن كون الجسم بحيث لا يعرض آن من الآنات الا د

هو خصوص من / فان اللازم ح

صح

ب

يكون حالا وكذلك الآن الذي قبله وفي الآن الذي يكون بعده انتهى غير شارحه المنقول في
الملخص في الموضعين ههنا انه او زاد الواو بدل او لعله سهو كما قاله خلاف الحال في الآن الذي وجه
ولا يبعد ان يقال موصوف البعد المذكور بعده قبلا وان تحت ان يكون آنا مغايرا للموصوف القبل
فان الآنين السابق واللاحق على ان يتوسط بين السابق واللاحق مطلقا متغايران ومغايران
للوسط ان وجود وترك ذكر الموصوف توهم ان الآن السابق بعينه هو الآن اللاحق
والاختلاف في صفتي القبلية والبعدية فقط لكن اللائق اعادة لفظ الحال ايضا كذلك
قال في شرح حكمة العين انها كون الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في كل آن يعرض
مخالفا لحاله في الآن الذي قبله وبعده وهو لافلاطون وقد اسقط ايراد الواو بدل او لكن ذكر
موصوف البعد كما في الملخص وقد يقال انه اعم كون الاختلاف في الآنات في امر من
الامور هو المقولة التي يقع فيها الحركة احترازا عن الاختلاف في الآنات الموجودة
للحركة بالانتقال من مقولة الى مقولة اخرى فانه ليس بحركة فانها هي الانتقال من فرد الى فرد
او صنف الى صنف او نوع الى نوع في المقولة التي يقع فيها الحركة فالتعريف التام
انها كون الجسم في امر من الامور بحيث يكون حاله في كل آن يعرض مخالفا لحاله في الآن الذي
قبله ولحاله في الآن الذي بعده وما نقل في الاصل مذكور في شرح هداية الحكمة نقلا عن ارسطو
بانه اتم ما قيل حيث قال قال ارسطو وقد يطلق الحركة على كون الجسم على خلاف ما يجب
الملخص فانه نسبه الى نقل ارسطو ولكن قال في المباحث المشرقية الحركة كمال اول لما هو
بالقوة من حيث ما هو بالقوة هذا الرسم لارسطو واما افلاطون فانه رسمها بانها خروج عن المساواة
واما فيثاغورس فانه رسمها بالغيرية وهذان قريبان بل مجازان وقريبان في الملخص وفي شرح
التجريد وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة الخ وكما في
شرح الهداية الخ ولا نعلم ان نقلها انسب على افلاطون او عن غيره على بعد انه نقل عن افلاطون
لا بعض ان الموصوف بها هو حدود المسافة وفي الملخص سوا الآنات التي هي حدود
الزمان والمعقول في المباحث المشرقية عن افلاطون وفيثاغورس كما قال لنا اجماعا على الفراد اه
اما على الفعل او على عدم التعريف او على اختلاف النقل بان عرفها بوجهين
ثم قالوا على قياس التعريف الاجود انها كون الجسم بحيث اي حد يعرض
يكون حاله فيه بخلاف حاله في الحد الذي قبله وبعده بان يكون الحال هو الحصول

هو الحصول في الآنات على عكس للاول فان الحال فيه عبارة
عن الحصول في حدود المسافة ولو بوسط ولكن لا يخرج السكون
عن نوعية الحركة فيرد انه لا يجد للقصد فايده اصلا لا للقبل
ولا للبعد كما يرد على المذكور ههنا انه لا يحتمل ان يكون الجسم
قبل آن الوصول الى الحد واصلا فيه وان كان ساكنا فيه فان
سلك الحصول فيه قبل ان الوصول الى الحد وانهم طالبون
ان المفروض هو الحدود فقط والوصول الى كل واحد
من تلك الحدود دفعي فيلزم ان لا يخلو الحركة لا بعد
قطع المسافة والحال ان الحركة ينقطع بعده ثم نقول
بانها كون الجسم بحيث اي آن يفرض من حدود المسافة
ويعرض انه لم يسلم الكلام بالمرام فلا في الآنات
انظر تامل الله وتكشف صدر من مستمع الى قال
بعض سيد انه هو الحركة على التوسط الحاصل في
الفلك المنقسم بانقسامه من جميع الجهات
فانهم صرحوا بان تمام الكيفيات الموجودة في الخارج
السارية من جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به
الحس وعدم اتصافها في امتداد المسافة ولا بعدها
في ذلك قطعا ومعرفة انه اذا انما عدم حصولها
بوسط ونطول امتداد المسافة بوجه من الوجوه الا انه
لا يخفى ان بعد القول بان انا اذا عدم حصول
المذكور لا يكون في صدور بسيط في بعض الاحوال عن ذلك

المسم

الجسم لانه وان لم يكن لها الا اختلاف المذكور لكنها الا تخ احتلاف الانتها متمايزة ح وبما ذكرنا سابقا من
التامية يتخلص عن انه ليس لها الاجزاء بالفعل لا في وضع ولا بالقوة بل على بالقوة الى ان ما تعقل بالعرض بواسطة
المسافة والزمان والمحرك ويستنتج من هذه الانقسامات المذكورة عارضة لها بالذات وقد صرحوا بها وقد صرح
الشيخ في الشفاء على التحديد بحيث حمل الوجود والعدم والفرق بين الوجود بالذات وبين الوجود بالعرض ثم بين الوجود
الحقيقي وبين الوجود في العبارة او الكتابة وقال والتحقيق للمقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال فيما يكون موجودا حقيقة
بذلك الشيء وذلك الشيء جار في سائر الاتصافات ونقل عن الشيخ ان الشيء يوجد بالعرض اذا كان الموضوع للموجود
ليس له بسببه الا مقارنة او مخالطة كجسم هو عرض فيه وجسم هو بعينه في الموضوع وليس بعينه في الاعتبار كقولنا
ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعه هو الجوهر من البناء بل الجوهر من البناء عرض له ان كان بعد الجوهر القابل
للسواد فقد يقال الجوهر ان كان ليس موضوعا او الا السواد لا موضوعه الا انه لا شيء فيه لا جزاء هو السطح فان السواد
يعرض اولا للسطح ولا جل السطح يوجد للجسم انتهى ثم بعد ما نقل عن الشيخ منفصلا ان النفوس المجردة لا تتحرك
في الطبائع بالعرض وان الانتقال بالعرض يتبع حصاله في مكان وان لكنه لم يشتغل بالذات كالمنقول في الصندوق وهو
ساكن فيه حافظ لمكانه وحصاله ليس في مكان ولا شيء شانه ان يكون له اين ووضع ان يتحرك بالذات الخ وهذا تعليل
لما عرفت ههنا كالحال وهذه كلماته فتقعد تحت الحاجة اعترض على الشيخ بانه لما كان الاتصاف بالعرض
راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فيه يكن ما يقال النفس المفارقة متحرك بالعرض لعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك
وان لم يكن التعلق بعلق المقارنة بين جسم وجسم وشبه بين امور التي الى المقارنة ودفعه طويل فان اردت الاطلاع فارجع
الى شرحه هناك ثم نقول الحق الذي لا يكون فيه ان الاتصاف بالعرض ما يصح بذاته في حال علاقة معينة
مع المعارض الحاصل والحاصل قد تحققت بهذه الجملة فالحاصل انه لما قرروا ان انقسام الحركة انما هو بالعرض ليس الا
لانها ليست اصلا خصوصا الجزء الخارجي غايته هو الوضعي والوهمي فسلب الجزء بالفعل صحيح هذا ان الحركة بمعنى
القطع يكون في التوسط فانه منطبق على الان السيال ومنحصر في كل ما يصدق عليه ويوجد فيه انها بالجزئية
حتى جزء المتحرك في موضع ثم اخذ امتداد ان الجسم ممتد والمسافة فيكون الانقسام بحسب ما انقسام الجسم والجهات
في ذلك حالي ان تحدث بالاجزاء وتمامه حاجة اليه انه يوضح في اصل الامر او يكون صدر من المستمر شيء
في بعض الاحوال دون بعض بتحرك قد تحدث به الاجزاء يصح الكلام فان المستمر باق في جميع الاوقات
سواء كان بالجزء او كانت سواء كانت متشابهة او متخالفة ويكون اجزاء دائمة ان كانت فيلزم
سببا للتخصيص الصدور في بعض الاوقات واختلاف الاجزاء لا تحصل لانها محفوظة في جميع الاوقات
مع الاختلاف فيريد من الشارح به عدم اختلاف الاجزاء في المستمر تحت الاوقات لا يعني به ان فيه جزء في وقت

لرفع ذلك الجزء في وقت آخر فلا يلزم المنع الا استمرار صح الكلام بدونه قوله لما ذكره الشارح بالتفصيل
احتمال ان يكون العلة عدم العدم المستلزم للوجود مع عدم الحركة لا قبله قوله علة عدم الحركة
نفسها لما قال كذا دفعها بما سنذكر من تخلف المعلول فقيل ثم بعد مدة اراد ان يكتب في دفع هذه الشبهة
وقد كان فيها متفقد بالجواب لدفعها بوجه آخر غير ما ذكر قد دفعته ايضا وما بقي الآن في خاطري ولكن
ثم قلت كنت انت من قبل مجيبا كذا وهو ما ذكر ههنا في الحاشية واستحسنه ايضا وما تعنيت رسالة المذكورة وقد
التفت الى الشفاء فاصلا لم يكن معاطلا قبله بمثله واظن عند الاقران بعض معاملاته باني لما جاء ذلك الكلام
منك فقلت كذا وكنت نعم ما عنده مما سمعناه ووجدنا هذا الكلام في الكتب بعد سنة فاني لا اجل
له ويقول لصاحب واحد من امثال هذا الكلام وان تشبه سلبته خاطري وتحريكها وتحريضها لخاطري
تقوية للطلاب ترغيبا للاصحاب تنبيه للاحباب ولعله كان بحسن ظنه في حقي اذ لا يوجد بهذا القدر فتور
في ظني ولا قصور في ادني مع حداثة سني وما كان كذلك والله اعلم بما في الضماير والخواطر من امثال هذه الافكار
والاقوال من وجوه تظاهر وتفاخر او تباهج وتفاخر شكرا او تكبر او تكاثر تجاوز واما
بنعمة ربك فحدث فان لم يصدق مني كلا او بعضا كلا او بعضا فلينظر الى ما زاد على ما وجد في الكتب
كما يجيء والله ولي التوفيق والفضل بيده قوله ومفهوم الممتنع ما يمتنع الخ الاولى ان يوضح ههنا توفيق
هذه الامور الثلثة من الواجب والممتنع والممكن تنبيها على ان اخذ الامتناع في تعريف الممتنع نوع دور نسبي
بين فان الممتنع انما يحتاج اليه بسبب الامتناع فان تفاوت الصيغ من علم الصرف كما قيل مثله في
تعريف المتعدي بما يتعدى بل الوجه ان الكليتين ماخوذتان في مفهوم الواجب والممتنع بوجه والعدم
في مفهوم الممكن سلب يشتمل الكليتين لا يقال لا حاجة لنا الى هذا لان الكلام في مفهوم لفظ الممتنع
مثل ان يقال الضارب معناه من له الضرب اذ ظهر عن تخاطبه ما يدل على غفلته عن معناه لانا نقول
لو بني الامر على هذا يشتمل الامر في مفهوم الواجب والممكن لان الواجب ما له الوجود والممكن ما يمكن
وجوده وكذا الحال ان يثبت مثله في المتعدي ويتعدى بلا نه ان نظر الى مفهومي هذين اللفظين فلا حاجة
ولا دور وان نظر الى التعدي المبدأ انها فيراد دور لا يندفع فان المعرف هو الاصطلاحي وان جوز
في التعريف معناه اللغوي كما اجابوا لانه ليس للتعدي معنيان بل هو المتعدي فيقال المتعدي لغة هو
المتجاوز لغة وفي الاصطلاحي هو المتجاوز الى المفعول لا التجاوز مطلقا والمقصود اظهار هذا العقد وهو
محط الفايدة قوله وكذا يلزم تخلف العدم الخ اي على تقدير ان لا يتحقق العدم في الزمان الثاني في الزمان الا
قبل يلزم تخلف العدم فيكون من قبيل عطف المدعي المقدر الكفاء بذكر لازم نقيضه بعد النفي على مدعى
مذكور

رفع ... [illegible]

شيئا فنادى اني ... وشاور ... باني اريد ... ان اكتب ... اخبر ... ان ... نوحت ان اكتب رسالة جامعة لبعض الواردات التي هي ... سوانح الوقت ... وقيله فاراني ما كتبته وكان في اوله ... هذه الشبهة ... صح

المعول ...

مذكور صريحا وهو بقاء الحركة مع وصف الاولية في الزمان الثاني والمذكور من الاثنينية والاخيرية بعده متفرع
على المدعي وبهذا الحصر لزم التخلف المستحيل بالزام المستحيل الا على تقدير نقيضه فيكون الخاصل وكذا الحال ان
يتحقق عدم الحركة مع كونه في الزمان الثاني وبعد الوجود موصوفا في الزمان الاول فلما تخلف فيلزم
الفساد المذكور واشار اي بالنسبة الى تخلف المعلول عن علته التامة المهروب عنه بل عن ترجيح بلا مرجح المهروب
عنه ايضا اما اذا فتحقق فلانه يلزم اجتماع النقيضين وهذا اخص من التخلف والترجيح كما لا يخفى واما ان
فلانه يلزم اجتماع النقيضين في كل الصور بمرتين او اجتماع النقيضين والضدين في كل منهما والنظر
هو الان اذ يوجد الموصوف بالاولية وكونه في الزمان الاول لو وجد في زمان العدم وهو الزمان الثاني لاجتمع الوجود
والعدم في الزمان الثاني وكذا الاولية والثانوية في الوجود فانهما نقيضان فيلزم اجتماع
النقيضين بحسبها ايضا او ضدين فيلزم اجتماع الضدين وكذا اذا تحقق العدم الموصوف بكونه في
الزمان الثاني في الزمان الاول والنظر التضاد في احتمال التفاحشة انما هو اذا اريد من الثاني والثانوية ليس
باول بحسب الاولية المقابل للثالث والرابع وهكذا ايضا ولا لواحد منها ايضا والا فالضدية والنظر
ان لا يراد من الثاني ما ليس باول ما لا فخشية والاشدية تحتمل التوضيح بان يكون الاخشية باعتبار اجتماع
النقيضين والاشدية باعتبار اجتماع الضدين او بالعكس في الثنتين واعتبر الفرق بين الاخشية
والاشدية فان كان الاخشية فاحشا فالاول وان كان الاشدية فاحشا فالثاني اذ كان اجتماع النقيضين
اقوى في الفساد من اجتماع الضدين والا فالعكس الشدة المسلمة في النقيضين تقابلا بالنسبة
اليهما باعتبار انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا بخلاف الضدين فانهما يجوز ان يرتفعان واما بالنسبة
الى الاجتماع فقط فيجوز ان يكون فساد اجتماع الضدين اتم بل اتم البتة مثل اجتماع الموجبة الكلية والسالبة
الكلية مع كون الشيئين نقيضين وعلى اي حال يصح دعوى الاشارة وبان يكون الاخشية
باعتبار اخشية الاجتماع الواحد والاشدية باعتبار الاجتماع الاجتماعين او بالعكس اذ
اعتبر الفرق في هذه الملاحظة لجواز ان يكون الاشدية او الاخشية بالنسبة الى ... فيهما ايضا بل في بعض
الصور السابقة ايضا كذلك وكذا في اللاحقة وكذا اعتبر الثانوية نقيضا للاولية يكون الا
فخشية الحاصل الاجتماع والاشدية لحال اجتماع الاجتماعين او بالعكس اذا اعتبر الفرق وان
لم يعتبر ولم يكن فرق فمن تكرار اللفظ يشار الى مرتبة اجتماع الاجتماعين بان يراد من احدهما
هذا الاجتماع الواحد ومن الاول الفرد الاقوى من الاجتماع ويمكن ان يراد من كل من الاخشية
والاشدية اجتماع النقيضين واجتماع الاجتماعين معا كل منهما اجتماع النقيضين وحده

ربع

واجتماع الموجبة الكلية والسالبة الكلية

اجتماع النقيضين والا فاجتماع الضدين فيكون الثاني مانعا كعدم الاول وباعتبار تحقق وجود الحركة الاول في
الزمان الثاني وتحقق العدم في الزمان الثاني في الاول يلزم ارتفاع اجتماعات تناقض او منافيات
وحصل عطف وكذا يلزم تخلف العدم اه على المدعي في السابق يعني انه يلزم تخلف الحركة عن الوجود في الز
مان الاول عن العلة في الزمان الثاني لان تلك الحركة لم توجد في الزمان الثاني والعلة متحققة وكذا
يلزم تخلف العدم الخ لانه لم يوجد العدم الثاني في زمان الذات او لما فيكون الفساد اشد وافحش باعتبار
لزوم اجتماع النقيضين معا وهذا اشد وافحش من تخلف واحد الذي هو اذ قيل انه انتفى لا لسبب لانتفاء
سبب الوجود ولا ذات الحركة في حصول الاحتمالين معا انه اذا نظر الى استحالة التخلف يجب ان يلزم الاجتماعات
المذكورة والتحديد واذا نظر الى استحالة الاجتماعات يجب ان يلزم التخلفان معا بانه تخلف واحد
والتخلفان اشد وافحش استحالة من واحد فاحد هذين الاستحالتين لازم وان كانتا متفقا وتعين
ويجوز الزام اي واحد نظرا الى استحالة الا في فهنا لما كان المهرب عن التخلف منظور البحث يجوز
ان يلزم عليه الاجتماعات وان كانت الاجتماعات اشد استحالة ويجوز ان يلزم التخلفان نظرا الى
شدة استحالتهما وان تردد بين استحالتين فالخيار للمورد فيهما وفي امثالها ويتضح لك من
هذا الاحتمال فوهو ان يترك الطرفان على ظاهرهما فقدم في الاول تخلف الموجود والاول نظرا الى استحالة
التخلف ويدعي في المعطوف لزوم التخلف نظرا الى استحالة الاجتماع وهذا ايضا اشد وافحش من
استحالة تخلف واحد وكذا عكسه لكنه بعيد عن تحمل العبارة وههنا كلام بعد وهو انه يجوز ان العبارة
يعدم علة الحركة ولكن لا يكون عدمها علة لعدمها اذ يكون علة عدمها الذاتها كما قالوا من انه لا يمتنع ان
يكون علة عدم المعلول عدم العلة غايته انه لا يكون بين علة العدم وعدم العلة يلازم لما
يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه ويجاب بانه يلزم ان تنتفي العلة في الزمان الاول ايضا لتحقق علة العدم
وهو الذات في ذلك الزمان ولذلك يتخلف العدم عن العلة وايضا ينقل الكلام الى اسعي في علية حكم
فان قيل انه ايضا لذاتها وهكذا فلا ترتب بين العدمات قلنا فيلزم الترتب بين الوجودات
التي قبل هذه العدمات ثم المفروض ههنا ان عدم العلة لازم علة العدم التي هي الذات على مذهبه
والعدم لازم الذات وتخلفه ان تخلف بسبب العلة لموحه ومنافاته للوجود الاول ان لم يتخلف
سوى هذا اللازم الذي هو تحقق عدم علة الوجود الاول المفروض لزوم عدم علة الوجود وعلته
العدم قوله هذا اصل كلامه يعني كون المراد من كون الذات علة لعدمه كونه علة لرجح وجود
الذي هو ابلغ من العدم خلاف ظاهر كلامه ووجه حمل السند كرم الاصل قوله وان يكون رجح وجود
معنى مثلا او الاحتمال ان يكون د خلاف التثنية والكثرة المعطل انه لا حكم لي في الجميع ... وجود واحد او النقصان

والنقصان ايضا قوله هذا باب اثبات الخ لا يقال يمكن اثبات الصانع بان الممكن لا يوجد حال امتناع تحقق اجتماع
عدمه كما قالوا ان العدم اللاحق وان امتنع لذاته لكن اجتماع العدم اللاحق لم يمتنع لذاته ولا الامكان واجبا
لذاته فينتقل الكلام الى ما يمتنع به الاجتماع الا من العدم فساق الدليل لانا نقول امتناع الا
جتماع الا ليس يجب الوجودات المقابلة لكل منها وهو ظاهر لجب الوجود اللاحق للموجود انه لذاته
لكن فيلزم خلاف المفروض منه ان لذاته لا احتياجه الى شئ ا في ح مع انه في وجوب الوجود الثاني للزمان
اللازم من امتناع العدم الطارئ عليه نظرا لاحتياجه الى الحركة التي هو مقدار لها الحق الى
المتحرك بناء على هذه العلاقة على ان امتناع العدم اللاحق ضرورة الوجود اللاحق وبسلوم مهما يكون
الزام ... مثل سد باب الاثبات على التجويز امتناع وجود لاحق للممكن لذاته وكان لنا ان نقول
ان نتمم الدعوى السند قوله كذا قال صاحب المواقف الخ واعلم ان اوائل هذا الكلام الى كلامه هناك
وقد الحق بعض التفصيل اليه وترك اوائل كلامه في مقابلة السند حيث قال هناك لهذه العبارة ثم كلامه
ان الاعادة ... جايزة خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابي الحسين البصري
وتجويز الجواز رحمه من المعتزلة لنا انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء فان
قبل العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص
امتناع الاعم قلنا الوجود دائما واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك الايجاد فاذن
الوجود في تلك الزمان امكانا وجودا وامتناعا ولو جوزنا كون الشئ ممكنا في زمان ممتنعا في ممتنعا في زمان احمر
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول
كما نبه في مخالفة لبديهة العقل واغناء الحوادث عن المحدث وفيه سد لاثبات باب الصانع
انتهى كلامه قوله معللا العدم اه لتقبل اصلاح كونه في مقابلة السند بعض الاصلاح يعني ان كنت
مسند الا نقول كذا او الظاهر انه لا حاجة اليه لانه يصح ان يكون اثبات المقدمة الممنوعة لكن يمنع
ان ايجاد الوجود بحسب الذات انما يقتضي ان يصح لذات هذا ما يصح لذات ذاك اعم من
ان يكون اتفاق الذات في حصر هذا او في حصر ذاك وهذا اشتمل على الظاهر حسب النظر
والمراد به الصحة بحسب الذات بالنظر الى ذاته ان الذات ليست مانوية
قوله فانه ليقتضيه فنقول الصحة بحسب الذات متحققة ههنا ايضا والمنع والامتناع من الخصوصية
او ضرورة العدم اللاحق اه ومنشاء توهم ضرورة العدم اللاحق يحتمل ان يكون توهم ان

نقيض الوجود الخاص الممتنع هو العدم الخاص فامتناع هذا الطرف بضرورة الطرف الآخر وان يكون توهم
انه لا فرق بين امتناع وجود خاص وبين امتناع جميع الموجودات والكشاح بين الوجود والوجود
وفي الاول بين نقيض الوجود الخاص وبين غير نقيضه بل نقيض غيره وهو الموجودات وان يكون خاطر
كلام بحسب رتبته فان بعدمه لذاته واعلم ان الاحتمال الثاني على هذا الاحتمال لم يذكره في الاصل
في الثاني احتمالات منشا التوهم ربعته واعلم ان ذكر او ضرورة العدم على الاحتمال الاخير يكون
تاسيسا واللفظ هو هذا قال لانه لم يتحقق سلسلة بعد الخ والقول بانه اراد استيفاء الا
حتمالات فاراد بالموجود ما وجد جميع اجزائه او وجد بعضها لكون قسما ثالثا فمدفوع لانه داخل في
المعدوم وشريك للمعدوم جميع اجزائه في الاستحالة بالحكم ان بعلل الجديد في ان عدم الحركة
هو جزء الموجود او جزء المعدوم وكذا في سابقه والضم ما ذكر في الحالة من قوله وعلى الثالث
لا بد ان الخ غير مسلم لان المفروض اجزاء بعض ان تلك العلل معدوم وبعضها موجود ولم ينقل
الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فلا يلزم عدم تناهي احد العقدين اللذين بهما اجزاء
تلك العلة وكلاهما على تقدير عدم التناهي لا يوجد في العلة بين اجزائها الموجودة والمعدومة يوجد
والبعض الاستيفاء الاحتمالي في ذكر احتمال خارج مما لا حاجة الى ذكره لانه في الداخل ذكرا وحكما وذكرها
قال لان المعدوم الاول بعين ان علة ذلك العدم ان لم يكن عدمات الى غير النهاية فاما ان يكون
وجودات الى غير النهاية او يكون بعضها وجودات والمعدومات وبعضها عدمات وعلى التقدير
بين تحقق سلسلة مركبة من الموجودات والمعدومات اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان
في المعدوم الاول في السلسلة الاولى لانه المفروض اولا علة العدم الحركة وقد توهم بعض الناظرين
انه يجوز ان يتحقق هذه السلسلة بطريق التعاقب ايضا ولم يتدبر ان المسئول عنه هو الجزء الاخير
من العلة التامة او نفس العلة التامة فيجب ان يقارن المعلول في حدوثه وهكذا في الحركات المتعاقبة
عدم الحركة السابقة التي يحتمل ان يكون هو الجزء الاخير من علة حركة اللاحقة انما يستلزم السلسلة في الامور
الموجودة في ذلك الان ولا يحتمل الا بعد هذه الملاحظة لتوهم التعاقب في اجزائها كيف وحدوث
التعاقب هو اول الكلام وكلام الامام حجة الاسلام رد عليه ثم كلام المعترض انه في مرتبه
اول الكلام حدث من سوء الفهم المتقدم في ان قد ارادوا ثم ان ذلك بين ان المراد و المسئول
عنه علة حدوث الحادث بل المسئول عنه هو علة عدمه و بعد طي هذه المراتب لا يبقى مجال ذلك الوهم
التقدير في الجملة بل نقول لو كان المسئول عنه هو علة الحدوث ايضا لتم الكلام لان الجزء الاخير

لعله

سبب هو الفرق المحقق والمعدوم ما ليس جميع اجزائه فانه يصدق عليه انه ... معدوم

اي كلاما يستقل الكلام الى ما هو جديد الى اخر الدليل بل يتم الى ان قالهم ان يلتزم ان علة الحديد مثل هذا الموجود والمعدوم صح

الذي معارض للحركة اللاحقة صح

لعلة حدوث هذه الحركة كان ان يقارن حدوثها وهكذا في الدفع على ان الكلام في الجزء الاخير الذي
يجب ان يقارن المعلول سواء كان علة حدوثه او علة عدمه فالجزء الاخير من علة وجود هذه الحركة المقارن
لها ان كان موجودا فيستقل الكلام وان كان معدوما كعدم الحركات السابقة في المرتبة العليا ان كان الجزء
الاخير هو عدم الحركة السابقة فيلزم على كلام الامام على ما حمله المعترض ايضا صحيح ولا يابى عن الحمل بل يلايم كلام الشارح
لان الملتزم في كلامه ان يتكلم في الانتفاء فاذا التزم ان عدم وجود كل سبب امر موجودي ولم يلتزم انتفاء هذا
الوجودي لا يجري التسلسل واذا فرض وجود حركة اولى وعدمها بعدها فلا يترتب لانه لا يوجد سلسلة قال على تقدير
ان يتخلل علم والا فيلزم من الشق الثالث من التقسيم السابق قال الشارح وعلى الوجهين حدهما ان يكون الامور
الموجودة غير متناهية وثانيهما ان يكون الاعدام غير متناهية وكون كليهما غير متناه من الشق الثالث
الذي سيقول في بيانه وفي عليه حال الشق الثالث ولو قال وقس عليهما لكان احسن واما كون المراد من
الوجهين هو الوجهين السابقين على الثالث من الاحتمالات الثلث الاول فلا يخفى بعده لان الحكم
المذكور ههنا قد ذكر سابقا وان زيد فيها قال والحاصل انه يلزم النظام شي جديد يوم سابقا وهو احتمال
استلزام العدمات امورا موجودة حال تحقق العدمات ومنشاء البعد هو انه يكون كالتكرار وان حمل
فلا مانع كليهما ثم عدم تناهي الاعدام وتسلسلها يحتمل بان يكون الاعدام كلها مما يستلزم الوجودي قبله
كعدم زيد وعدم عمرو وعدم بكر وبالجملة عدمات فرد في الاضافة واحدا واحدا وثلثة ثلثة او خمسة
خمسة وهكذا الى ان الاول اعدام زوج في الاضافة اثنين اثنين او اربعة اربعة او ستة ستة او ثمانية ثمانية
وهكذا او بان يتباعد كما حرر الاحتمالات بانه لا بد ان يكون احد العقدين وكلاهما غير متناه ثم كل
سلسلة من العدمات الزوج والعدمات الفرد يحتمل التوافق والتخالف في الاضافة والتوافق مثل ان يكون
علة عدم الحركة عدم عدم زيد وعلة عدم عدم زيد عدم عدم عدم عمرو وعلته عدم عدم بكر وهكذا التخالف
التخالف والتخالف مثل ان يكون علة عدم عدم زيد عدم عدم عدم عمرو وبأربع عدمات وعلته
عدم عدم عدم عدم عدم بكر بست عدمات وتجويز انتهاء التسلسل بعد التزيع الغير متناهي ان يكون
علة عدمات عدم العدم الاثنين وقس على هذا حال سلسلة العدمات الفرد من التوافق والتخالف
وظرفه النفاوت سيظهر في الآتي قال اقول فانه يجوز ان يكون الخ عنوان هذه الحاشية قد شاع على
غير ما كان في الاصل هو وان كان بسبب عدم امر السلسلة الخ ولكن شاع ان كان بسبب امر موجود او عدم
امر الخ فغيرنا ما وصلنا الى الاصل النسخ ثم نسخة الشرح مختلفة احدهما وان كان بسبب عدم امر السلسلة
امر موجود اوح يكون الملازمة ممنوعة ويتم الحصر والثانيهما وان كان بسبب عدم امر موجود فالسلسلة في الا

فكذا يبقى الكلام العدم فرجع الكلام الى علة عدم حركة الى الله

بذكره صح
حيث يتحقق بعد ... كليهما لسلسلة الوجودي على الوجهين الى ... على الوجهين اي يكون ...

حيثية بدر

فالملازمة ممنوعة ذكر الحصر مع قال بعض من يستند اليه بعد نقل قول الشارح او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود في نفيه
اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلل اما امر موجود ما يعم المانع وصرح فيه قال لا نتحاشى انه يجوز ان يكون
عدم لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر الى اخر ما ذكرناه الاظهر لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا للعدم
في فرض ما ذا الحركة يكون عدم في ما ذا علة موجودة بالضرورة على ما صرح في ابطال الشق الثاني فظاهر ان الوجود
الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا انتهى لا يخفى انه ليس الكلام الا في جانب العدم ولا في جانب الوجود
في المحل والواجب لا يكون فاعلا للموجود موجود البتة الا والكلام في مسألة الجزء الاخير لعلة عدم الحركة في علة العلم بهذه
الفم بر حسب الاول الا ان العلة التامة يجوز ان يكون بعض ما انهما موجودة قبل تحقق المعلول وحين تحقق المعلول يجب
ان يتحقق ما ينافي ما انها فالباقي اللازم هو الجزء الاخير سواء كان معه ما في البقاء اولا ومقابلها يجب ان يكون
لا علة في الحقيقة في وجود الحركة فاعلا او شرطا او رفع مانع وقدم الى الامكان مما لا بد منه في وجود المعلول فتوقف
الموجود الخارجي على الامر الاعتباري مما لا يخفى وكما قالوا في كيفية صدور الكثير عن الصادر الاول والثاني
والثالث بل اعتبروا خصوص الوجوب بالغير والوجوب والامكان سببان لصدور الكثير عن العقل الاول والكثير
مما لا جدوى منه ولا حاجة الى التعداد قال في شرح التجريد بيانها ان للعقل الاول وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات
فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر ما وانها شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة
والقدح بان مثل هذه الكثيرة يوجد في الواجب ايضا ملزم فانما يقدح في عدم صدور الكثير عنه نعم عدول الشارح الا ان اشارات
عن هذا الطريق في بيان كيفية صدور الكثير في مرتبته يدل على انه يسلم ان هذه الاعتبارات لا يكون منشا لصدور
الكثرة لكن الاكثر على انه يجوز بعضهم لا يفرقون بين الاعتبارات المختلفة في الواجب وبينها في الصادر الاول
فيجوزون صدور الكثير عن الواجب ايضا وبعضهم يفرقون فلا يجوزون صدور الكثير عنه تعالى ويجوزون صدوره عن غيره
والشيخ في الشفاء على شرح التجريد يفرق في الاعتبارات التي في الواجب بان ما هو صالح للمبدئية في الوجوب فيه
لا بعد لتحقق الكثير فلا يكون منشا لصدور الكثير وما يتحقق قبل صدور الكثير لا يصلح علة للصدور يعني
ومعنى صلاحيته للمبدئية الا المانع من جهة نقصان التحقق فلا ينافي ما نعه النقص والقدماء يجوز
ان يكون شيء صالحا للمبدئية مع انه كان معا او ايضا يجوز ان يكون المراد بالمبدئية المبدئية في الجملة لا
بالنسبة الى الجميع ولكن بعد وبان الدليل المذكور فيها كما ذكرنا يمكن ان يحال انه اكتفى بذكر الاقسام الا ما
وبيان استحالتها عن ذكره وبيان استحالته بل المراد من الموجودات ما يشملها كما هو المذكور في مواضع
وقد عدوا ارتفاع المانع من علل الوجود وحققوه ولم يقبلوا قول من قال انه كالشرط على الوجودي وهو
سلم في ارتفاع المانع النحالوانه علة مثل الوجود في الامكان وعدول شارح الاشارات الى طريق ما

تسلمي

٢٥

تسلمي ولكن الملازمة مانه يوجد مثل هذه الاعتبارات في الواجب والمبدء الاول ايضا من جهة انه لا يصلح للعلية الا على معنى
انها صالحة ويجوز صدور الكثير عن الواجب بما ثبت العقل وحاصل ما ذكرناه ههنا بيان المراد مما ذكر في الا على مع وجوه
وعبارة السيد لا يخلو عن خلل ما نبه في ههنا البهاء الاخطاء غلط النسخة قال الشارح ان اجتمعت الجميع بعد التعاقب في
الحدوث ان يتعاقب في جميعه في الوجود كما في النفوس الانسانية فانها جاءت متعاقبة في الحدوث كما في الوالد والمولود
والوهكذا او باقية مجتمعة فيكون ان في اليوم مبدأ سلسلة النفوس عن شاب ابنه الى نفوس ابائه ويجري التطبيق
لكفاية الترتيب الزماني الحدوثي ولا حاجة الى الترتيب بحسب الذات والعلية ولكن الواجب ان هذا المنع يمنع الا
جتماع فقط بعد قبول الترتيب كان الاول منع الترتيب مع قبول الاجتماع ليظهر فائدة كل واحد من المنعين ويعارض
بما يحتمل الاثر وعدم الحاجة الى الترتيب الا ان الدليل مسلم لكن لا حاجة الى قبول الترتيب ليظهر فائدة المنع الثاني
بعد الاول والا فيدفع لعدم الفائدة والضرر بعدم الاول قال الشارح فان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى
العلل فانا نقول علة عدم المانع مثل علة عدم الحركة فلما لم يتم هناك لم يتم ههنا ايضا فكيف يقول حتى يلزم
التسلسل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها الان رفع الايراد فقط والاشكال
في تطبيق هذا الكلام على المطلوب والمراد وحاصل الدفع كما مر مرارا ان المستدل يستفسر عن الجزء الاخير للعلة
التامة الذي يقارن وجوده وجود المعلول آنا ما عن الجزء الاخير لعلة هذا الجزء الاخير وهكذا وكل ما فرض
علة فهو جزء اخير يوجد المعلول معه ولا مجال للقول بنفي حدوث الموانع لكونها لوازم العلل التي كل منها لازم فلا في اللازم
كلها العدم الحركة محتاج كل منها مع عدم الحركة في آن واحد ان ما يستطرف تطبيق كلام الشارح الى ما ذكرناه فتلقوه الا
تحذ هذا واطلب منه فتح الابواب للمطلوب صح الباب وانقطاعا في محك المنتظرين قوله كان النقيض الا ما من العلة
لعل هذا الكلام منه فيما هو في العلة التامة او الجزء الاخير منها لا في العلل مطلقا فان لكل واحد منها في مع ما تركب علته
لوجوده وليس عدم كل في علة لعدمه بل علته الا عدم احد الا في اي هذا المفهوم العام وليس هذا نقيضا للكل واحد
من الا ما الا بل نقيض كل في هو رفع ذلك الجزء الاخير في كل في شرط عدم سبق عدم في آخر كما مر وهذا ايضا نقيض ليس
للكل واحد من الا ما الا بل لا واحد منها الا ان الحكم في علية ان نقيضه حتى من احد الجانبين هو ما كان عدمه لعدم شيء
يكون وجوده علة لوجوده ولا حاجة فيما نحن فيه الى هذا الآن المفروض الا علية الا علام فلو كوحش في النقيض النصا
على تقدير كون الكلام في غير العلة التامة والموجبة بانه لا يلزم علية علة ما في المركب علتها اي كل واحد منها و
عدم الشرط وعدمه فلا يغفر قوله يلزم ترقب البعض لان كل وجودي لازم كما انه ملزوم للاعدام الزوجية بعضها
المتناهي اضافتها الى ذلك الوجودي مثلا زيد لعدم عدم زيد وعدم عدم عدم عدم زيد مرات ثم العدم الزوج
العلة لازم للعدم الزوج المعلول وهو لازم للوجودي اللازم له كما انه ملزومه فيكون كل وجودي لازما لاحد العدمين الزوجين

علة

عدم

بعضها

في الاضافة العلة والمعلول لازما وملزوما للوجودي الآخر اللازم للعدم الزوج الآخر والحاصل ان بين عدم كل زوج في الا
ضافة والوجودي اللازم له تلازم وكذا بين العدم والعدم العلة والمعلول تلازم لان الموقوف انما هو علة في الجميع من
العلة التامة ونفس العلة التامة لما هو معلول فبين كل لا وجودي ووجودي آخر تلازم فالقول بانه يلزم بعضها البعض دون
كلها الكلها لان المنع لا يلزم نفي لكنه في هذا الوجه يكفي البعض الثاني بان نقول يلزم كلها البعض لا بعضها الكلها والبعض
معلوم والامر سهل **قوله** على قياس ما قيل في علية الخ انما قال على قياس لانه فيما قيل اثبات العلية لاحد النقيضين لا والبعض
ويهمها اثبات العلية والمعلولية بين لوازم العلل والمعلولات بسبب الحكم المذكور في علية العدم للعدم **قوله** ولا اقل الخ
ابهام مرتبة معنى انا ندعي ونحكم بان الترتب والعلية فيما بين الوجوديات فقط ليس الآخر فلو كان بين العدمات علية ليس بان لا يكون
بين الوجوديات علية فاقل مرتبتها وادناها ان بينهما ايضا علية كما بين العدمات وهما مشاركة في الحكم بين العدمات
قوله والحاصل انه عند الحكم الخ هذا حاصل ما سبق باعتبار انه قال في السابق وان كان متصاعدا بحسب الاضافة الى
غير النهاية يعني ان التصاعد واقع لا محالة فرض فتامل **قوله** هذا كله اي خذ هذا فيكون كله منصوبا بانه كبدل وتحمل
ان يكون هذا مبتدأ وكله خبره مرفوعا اي هذا كل الكلام ومنتهاه وغايته **قوله** لعدم انتهاء العلية اي حاصل
التفاوت في اضافة العدمات سواء كان المنتهى في الكل وجوديا واحدا كما في الاولى او وجوديات متعددة تعدد التفاوت
في المرتبة او اتحد منها متعاينة وغير متناهية كما في الصورة الثانية لا ينتهي العلية الى الوجوديات بل يكون عدم العدم
في جانب العلة الثاني بعد اسقاط الاثنين من العدمات الاربع العلة في مقابل العدم من علام عدم المانع للمعلول اولا
علة للوجودي اللازم الثاني في جانب علام العدم المعلول وكذا في علة العدمات الست للعدمات الاربع والثمانية
للستة والعشرة للثمانية وهكذا **قوله** فالاسلم في المنع الخ وجه الاسلمية هو الخلاص عن الايرادات السابقة وكونه
مجابا بالجواب الاولى لا يضر لانه مشترك بين الجميع ولعل فيما قلنا وهذا جار في جميع صور الوجوديات اللازمة اشارة
الى هذا **قوله** ولا يمكن اثبات الترتب الخ اي فيما ذكره الشارح والحاشية ما ذكرناه فقط عدم امكانه سواء كان متعددا
للوازم اولا ووجه الظهور اذ اعتبار المساوي انما هو بين رفع شيء ومرفوع ذلك الشيء لو تحقق مرفوع بلا وا
كعدم المانع وظرفيه فان النقيض هو رفع ذلك الشيء فلو تحقق مرفوع لذلك الشيء بلا واسطة يكون هذا مساويا
لرفعه فيعتبرونه نقيضا للامر فوعه مطلقا ولو لوسايط كثيرة وان كان مساويا لذلك الرفع ايضا وكذا في جانب
الرفع **قوله** الثالث انه ما نفيتما الخ الفرق بين هذا وبين الثاني ان في الثاني منع معلولية لازم المعلول بعد تسليم علية
لازم العلة لمعلولها ولا بد من دعوى ذلك ايضا ليلزم في الوجوديات والآن اللازم من الدليل المذكور علية اللوازم
للمعلولات ملزوماتها وهي العدمات لا لزوم للوازم العدمات ايضا وفي الثالث منع علية لازم العلة لمعلول
ملزومه كليا وان سلم في الجملة والاستحالة انما هو يتوجه على تقدير السلب الكلي والمراد ان لازم النقيض لا يكون
علة الحلا

قوله والمانع في عدم
عدم المانع بعده
مع مانعه عدم المانع
لان ملزوم علة
لملزوم المانع
وكذلك العلة ملزوم
المانع الاول لازم
معلولها وكذلك
لازمهما مع ملزوم
المانع الاول والا
لزم تحقق بدون
اللازم فيلزم
المانع في عدم
المانع بعده مانعه
عدم المانع وهكذا
في كل مرتبة بعده
تامل تحقق فان
فهم نوع دقة
محرره

علة الصلا **قوله** فعاتبهما التنافي والنقض اه قال بعض من يستند اليه لما كان بناء عامة دليلهم وعمدة برهانهم في الحوادث اليومية
على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية للحادثة على المادة القديمة عد هذا القول من وجوه الوجه
دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس لنتهي لا يخفى ان ما ذكره لا يرد مرتبة على التنافي النقض بالحوادث في كلامه عن ان
حيث قال وعمدة برهانه في الحوادث اليومية حيث يتوهم بعضهم منه ان عدم التناهية من جهة النقض بها ولو قطع النظر
عن هذا القول فالاسلم التنافي الدليل واحتياجه الى دعوى الحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات ولا ترى كلام
المستدل منه كما سبق **قوله** بل الاولى حفظ الخ انما كان احفظ لان المقارنة اعم من المقارنة بطريق التوارد وبطريق
الآخر فاذا حكم على المقارن مطلقا بسلب السبق يكون سلبا كليا حمليا او شرطيا وكذا اذا حكم عليه بعدم السبق ايجابا يكون
ايجابا كليا لكن في الحكم على المقارن بطريق التوارد كما في المقدمة الثانية سلبا وايجابا يكون سلبا جزئيا او ايجابا
جزئيا بالقياس الى الاولى وان كان سورها ايضا كليا كما في كل حيوان ماشي وكل انسان ماشي ولا شيء من الحيوان بحجر ولا شيء من
لان كل انسان بعض من حيوان والحيوان الموجود الثالثة اخص من الاخر يتبين كذلك مع اعادة فيه فقط لان الحكم على الاعم
اعم ولا يستلزم الحكم على الاخص كليتين والكل اي كلية المقارن للحوادث في اللازم وحدتها فيهما اي على انه اذا
لم يعرف بين المقدمتين السابقتين على ما تبين المتغيضين المعدمتين احدهما فلا بد ان يكون سابق على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث والافوي وهذا انما يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبق على كل واحد مما يصدق عليه الواحد الحادث يكون
لحال ما ذكرنا لئلا يلزم التكرار في المقدمتين السابقتين ايضا واذا فرق وقيل ان المراد في المقدمة الثانية هو السبق
في زمان معين مثلا على كل حادث كما قال في الثانية يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبق على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث فلا يكون مآل المقدمتين واحدا الا ساعا ولا لاجتماع والحق ان يصرف الى هذا او يقال كون هو
موضوع الثاني اخص من موضوع الاول لا يضر لانه يكون مثل نوع النتيجة على الكبرى الحملية كما في قولنا كل حيوان ماشي
فكل انسان ماشي ويمكن الامر بالتامل في آخر الكلام اشارة الى هذا التكلف كلام الشارح يميل الى خلافه حيث حكم
بان الحاكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع عرض السبق على كل فرد بديهة الوهم لا بديهة العقل بل كان اللايق ان يمنع
لزوم تحقق الحالة المذكورة وكذا الظاهر كلام المعترض يميل الى خلافه لانه على الفرق يكون الثاني الاخر هو تحقق الحالة المذكورة
فكان اللايق ان يجعل المقارنة اولا منافيا لهذا ثم ينتقل الى بيان منافاتها لملزوم هذا وهو سبق على كل حادث مطلق او
اولا واولا ان يجعل موضوع الثانية بالي الاولى لا المقارنة والتوارد ثم يدعي بطلان تاليهما وينتقل منه الى بطلان مقدمه
ومنه الى بطلان التالي الاول ومنه الى بطلان مقدمه ومثل كلام الشارح اظهر من مثل كلامه لان الشارح يبني الايراد عليه وقال
في كلامه وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم بتمامه على جميع ما يصدق عليه الحوادث في زمان واحد وهو ليس كذلك مع ان هذا
لا اندرجه كانه جواب عن سؤال مقدر والاظهران الجواب لان السبق في زمان واحد غير مسلم ثم المقدمة السابقة من المعدمتين

الوجه الخامس

ولا شيء من الانسان بحجر

اخصان من
قوله

ان يكون

-٣

ان بعض المقدمة البينة عليها وهي لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث متحد بان من قبيل اعادة
المدعي المذكور في الدليل بعد الدليل وتقريبه عليه كما يقولون بعد اتمام الدليل فثبت المدعى فالعلم بالقائل لحجة المذكور
مجملا اوقات الخاطر فتحمل وتخبط بالغلب كانهم لا يعلم سببه وما اخذه وباء خذه وبدخله تحت مصرفه ولا يوقف
انه عارفا اخذه وبصرفه كالعوام الظاهر من بعيد لا يعلمه انه شجات باطرها ودخاله فالجوزح عارفهم بصحيح
سياق فنا عادة ويكشف حالة وسراالى ان يستحكم اوادل قوله مثل المعلل وجه انه ظاهر كلام المعترض على عدم
الوقوف حيث قال واذا كان مقارنا مع واحد لا يكون سابقا على كل واحد مطلقا وقال والمنافاة بين دوام المقارنة
والسبق على كل فرد بديهة بدون تقييد السبق بكونه في زمان واحد او مثله قال بعض من تشبث البه اى الحكم بكون المقارنة
مع واحد منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها من بداهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه
المجيب فان تقدم القديم على كل واحد فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان
السابق على واحد من افراد الحادث بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر كما قررنا فظهر
ان حاله التي يجب ان يتحقق فيها سبق القديم على كل حادث منه واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان
المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث
حيث انتهى الجواب انه لا نزاع لنا في ان اللازم هو سبق في زمان ما على فرد لا في الزمان المعين بل هذا ما
ذكره الشارح وكلامنا في انه لو كان مراد المجيب ذلك لكان عائدا الى الزمان المعين يكون حكمه بالمنافاة حقا وانما
الخطاء في لزوم الحالة وقد اشرنا بالامر بالتامل كما بين انه لا الى ان الظاهر من كلام المجيب اثبات المنافاة
بين دوام المقارنة والسبق على كل واحد مطلقا لا في زمان معين بخصوصه فيحكم الوهم في دعوى المنافاة
فاته كما ذكره الشارح ثم ما ذكره الشارح مندرج فيما نقله بعد هذا من الاعتراض على المجيب كما سنذكره
فانتظر قال الشارح لان حدوث كل فرد يستلزم الخ اى حدوث اى فرد ولو كان فردا واحدا معينا
ايجابا جزئيا معنى حدوث كل فرد ايجابا كليا يستلزم بطريق الاولى وكذا الايجاب الكلي ايضا
وان عم الدليل كما قال وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكلام المعترض ايضا لا يخفى بهذين
الاحتمالين واستلزام حدوث الجزء حدوث المجموع باعتبار المسبوقية بالعدم لا باعتبار الوجود
ايضا فان المعتبر في مفهوم الحدوث امران الوجود والمسبوقية بالعدم لا يقال المسبوقية بالعدم
يستلزم الوجود لكونه اضافة للموجود لانا نقول معنى استلزام المسبوقية له ان المجموع
اذا وجد يكون مسبوقا بالعدم كالجزء لا انه اذا وجد الجزء مسبوقا بالعدم وجد الكل كذلك فوجد المجموع
بوجود جميع الاجزاء وفي مسبوقيته يكون مسبوقيته واحد منها بالعدم قوله لجميع افراده في ذلك الوقت
اي وقت

كل ص
وبهذا الاعتبار كونه مقارنا دايما بعود افراده لا لخصوصها

اي وقت حدوث المجموع لا وقت السبق الذي هو وقت العدم ثم حدوث المجموع اعم من ان يحدث جميع افراده في
آن واحد او يحدث افراده متعاقبة سواء كانت مجتمعة في البقاء او غير مجتمعة فيه ايضا فيكون في
ذلك الوقت ظرفا لجميع افراده اي لحدوثه يتوقف حدوث المجموع هو مجموع اوقات حدوث الافراد
فيكون حاصل المعنى يستلزم حدوث المجموع بعد ذلك الوقت الذي هو وقت السبق في آن وكذا
يستلزم حدوث جميع افراده في ذلك الوقت الا في آنا واحدا الا ان حدوث المجموع في آن واحد او
زمانا ممتدا الا ان حدوث المجموع في اجزاء او كون حدوث المجموع في هذه الصورة الاخيرة
ايضا في آن واحد هو الآن الاخير من آنات حدوث الاجزاء ولو سلم لا يضر لانهم يقولون في مثله ان
مجموع الاوقات وقت مجموع الافراد والمراد معلوم فقوله بهذا المعنى يعني بهذا الوقت قوله فالجواب ما ذكره
ان السبق المراد لم يذكر ههنا وفي كلامه ما ذكره الشارح بل هو ايضا في كلامه مذكور حيث قال انما
يلزم الخ فانه حصر المنافاة على حدوث الكل المجموعي في زمان معين لا نسلم المنافاة وهذا هو ما ذكره الشارح
سابقا فما ذكره الشارح سابقا مندرج في كلامه وما ذكره لاحقا لا يرد عليه وحاصل ما ذكرنا ان المعترض لما
ادعى ان المفيد للمجيب المناقض هو هذا الحدوث حمله على هذا واجاب بما اجاب واما الشارح اراد الافراد
من حدوث المجموع فلا منافاة فيه مع دوام المقارنة بوجودها والحكم بها بديهة الوهم لا بديهة العقل
كما ذكره الشارح سابقا فيكون قول الشارح سابقا مندرجا في جوابه ولا يرد ما ذكره الشارح لاحقا
قال الشارح وقد قدح بعض الفضلاء اي لا يخفى ان حاصل ما ذكره في بيانه هو القدح في القول بقدم
النوع بعد القول بحدوث كل فرد ولا يحصل به ما يتعلق غرضهم بعد القول اذ لو قالوا بحدوث النوع ايضا فالمقصود
يحصل في المعدات والحوادث ايضا لا يضرهم في القول بقدم العالم وارتباط الحادث بالقديم بتجدد المعدات
كما في الحركة مع ان القول بالقدم الجنسي كما هو في كلام الشارح في الموضعين وفي مقام المنع ما
ذهب اليه الفلاسفة وبطريق التنزل الاول حيث بعد قد نرد دليل الفلاسفة وبعد المنع والاستناد
بجواز تجدد العالم بدون قدم او مادة قديمة لا يلزم الا ازلية جنس هذه المعدات ونحوه والثاني
حيث قال في تصحيح الجواب عن الوجه الثالث من الايراد في ذيله فلا يلزم القدم الشخصي
لشيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي والفلاسفة يعني ما قالوا

قالوا بالعدم السحيق في بعض اجزاء العالم يقولون بقدم نوعه وجنسه ايضا لكن بلا حاجة اليه في نفي ملزومه
ولا حاجة لهم الى التزام قدم الجنس او النوع في الحوادث المتعاقبة بل اذا تبرع وتفضل من الطالب في
مقابلتهم بمثله لو نقل صدور هذا القول عنهم مطلبا في نوع موقع فيه ليقدح بما ذكرنا ولكن يكون
محل الايراد ذلك الموضع لا ههنا لانه لم يذكر ههنا والاسناد يقربها بعيد انه يفعل ذلك القول منهم
نورد بل نقول وقد قدح بعض الفضلاء في القول بالعدم الخشن من الفلاسفة في القول بحدوث كل
فرد من افراده ولا نقول وقد قدح في مذهب الفلاسفة مطلقا وبطريق الاجمال بل نعين موضع
قولهم ايضا حتى لا يتوهم ان مقصوده الايراد في هذا المقام ولا يرد عليه اذ ليس ذلك القول
ماخوذا ههنا والتوهم بعد نقل القول بدون تعين للموضع ان هذا القول في هذا الموضع
وليس كلاما نقربها او بدون النقل في ان هذا الايراد ههنا وعلى ما ذكر في هذا المقام والحال
انه لم يذكر شئ يتوجه عليه هذا بل يكون بدون النقل صريحا في ان الايراد على ما ذكر في
هذا المقام فالتوهم ح منحصر في صورة عدم تعين موضع النقل لا في صورة عدم
النقل فان في صورة عدم النقل يكون الفساد صريحا لا متوهما ولا يرد مثله على الوجه
الرابع لان قدم امر كاف ان تم سواء كان ذلك القديم هو المحرك او الحركة
مع التوسط او المادة او قديم اخر بل مدعاهم اثبات قديم وسواء استلزم التجدد
قدم نوع او جنس او نحوهما او لا ثم البرام تجدد الحوادث لزمهم في الجواب
عن النقض ولعل في عدم جعل الشارح هذا القدح وجها اخر في الجواب عن
جعل الرابع والخامس وجهين اخرين ايماء الى ما ذكرنا فتامل قال حتى يلزم
ان كل معلول اه قيد النظر اي ليس النظر في تطبيق احد المتضايفين بعين بل
الى مضايف الاخر حتى يلزم ان الحكم يكون قيدا للمنفي بحسب المعنى قال لا مكافئ لها
اي عدد في هذه الملاحظة لا انها لا مضايف لها الا في الملاحظ بالوجه المذكور على الاول
لان لنا وجها اخر لو لاحظنا بذلك الوجه متكافئ مثل ان يلاحظ عدد المعلولية
مع عدد العلية كل معلول لعلة مقدم التكافؤ على ذلك التقدير الاخر لا ينفي لانا
نقول بعد فرض المساواة وحفظها يجب ان يتكافأ باي وجه يلاحظ بل نقول
ثمانلت العدد غير متكاف غايته انه لم يظهر لنا في تلك الملاحظة ولم نقدر على الاظهار
قال عن الابوة المضايف الخ لانا نكتفنا مادة التوأمين وايضا مساواة العدد

في ورود

بل وجه التامل ان يكون الترام التجدد في الجواب عن النقض لا لازم ان يرفع ما اورد لان الالتزام كاف ... والالزام ... منه

صح
الىسا
ص

بعد ما فا لوا

في المتضايفين المخصوصين مثل الابوة والبنوة لا يكفي للحكم في المتضايفين بمطلق انهما كما
في العلة والمعلولية اللتين فيما نحن فيه لانا نقول المعلولات المتعاقبة ومعلولياتها
مثل الاماء المتعاقبة وبنواتها تشترك الدليل والمجموعة مثل التوأمين وكذا كل من المتضايفات
فان تم في احدهما تم في البواقي بلا تفاوت وان اختل في واحدة اختل في الجميع فلا بد
الا مادة مثل التوأمين في الجميع فالجواب اي ما هو مادة الشبهة ان الاضافة نسبة بين
الشيئين والسراية للطرفين فيتغير بتغير الطرف كلا او بعضا وايضا بعد قبول ان النسبة
حين عدم الاجتماع زمانا متغايرة ولا شك ان اجتماع الامور المتغايرة بعضها مع بعض
زمانا ونسبة في وقت الى شيء واحد مثل الاب الواحد والعلة الواحدة لا تخل بتلك المغايرة
واحدة بالذات لا ابتداء ولا انتهاء كما استدلوا على مغايرة الشوق للارادة في مبادئ
الافعال الاختيارية في مواد تختلف باثبات احدهما وسلب الآخر في موضع وبالعكس
في الآخر وحكموا بها في مادة الاشباه انتهى وحكموا كذا ان مبادئ الافعال الاختيارية اربعة
قوله لا ينفع فيما نحن فيه ولا نظر الى المسئول قال الشارح لا يتوقف على عدد الآحاد سواء اه ظاهر هذا الكلام
منه ان منشأ توهم ان عدم وجود المجموع بوابه معا يستلزم عدم وجود العدد العارض له
ملتفت بتنسب ونقص عدد العلل والمعلولات الى غير المعلولات او ان التطبيق في العدد لا يجري اذ
مقتضى الدليل ان لا يوجد السلسلة وسلسلة المتناهية غير موجودة فلم يتخلف مقتضى الدليل عن
الدليل كما سنذكره بهذا الشرح وجه توهم عدم بطلان هذه السلسلة بين بان التطبيق والحاصل
انه لا فرق بين البرهانين في منشأ الاتوهم عدم ابطالهما السلسلة المذكورة ثم لا يخفى ان حاصل
السند الاخير تجويز سلسلة المتعاقبات بسبب بطلانها وعدم وجودها معا في التجويز بعد بطلان الوجود فان
قيل المراد تجويز الوصف الذي هو عدم التناهي لبطلان وجودها بالآخرة وجودها فلا يجب
بين الباطل في المجموع ايضا هو ذلك الوصف لا الوجود فيجوز بالشرح الآتي بان مقتضى الدليل بطلان هذا
النحو من الوجود ايضا لا يصح لان كلامه بدلالة المقصود كان ابطال الوجود وكذا لا يبطل به جميع
انحاء الوجود وايضا فعلى اي حال لا يوافق السند للمنع لان مدار المنع على الفرق بين المجتمعة والمتعاقبة
فيه وتجويز ما هو هناك هنا سواء كان وجودا او وصفا وحاصل السند انه لم يتخلف مقتضى
الدليل فما هو باطل هناك فهو باطل هنا ايضا وجودا او وصفا فلا سعة فرق بعد التزام الفرق بل يصح
الفرق بعدم الفرق وسيجيء بعض التفصيل عن قريب بلا واسطة قوله والذين لم يقولوا بالوجود في

الدهر

في الدهر اي لم يقولوا بان الدهر وعاء الزمان والزمان مظروف له ولا يثبتونه امرا غير الزمان انهم
يقولون بمثل هذا الوجود للزمان والحركة في الزمان واعلم ان اثبات ان النحوين المذكورين
وجود للمتعاقبات ودعواه مما لا حاجة اليه لانه يعد جريان الدليل في المتعاقبات بطلان عدم تناهيه
لا بطلان وجوده بل لو قيل يترتب الاعدام الغير المتناهية يجري فيه انقطاعه او مساواة الجزء
للكل فمقتضى الدليل هناك الانقطاع ليس الا اذ لا وجود للعدمات حكمها في الموجودات والمتعاقبات
مقتضى الدليل هو التناهي يلزم منه بطلان وجود الامور الغير المتناهية انما بطلان عدم
التناهي ومثل هذا الكلام يجاب عن المغالطة المشهورة وهي ان الشيء الذي يستلزم وجوده
وعدمه اجتماع النقيضين هل هو موجود او معدوم فعلى اي حال يلزم اجتماع النقيضين
والقول بان ذلك الشيء يطلق بوجود الالوهية جوابا عنه انما جوابه ان هذه الصفة
لم يثبت لشيء ولو قيل ان ذلك الشيء ليس بمحقق بان يرجع السلب الى الصفة يصح ايضا لكن
مرجعه سلب الوصف وايضا لنا ان نقول ان البرهان يبطل وجود الافراد بعد الوجود
وان المحصل للكل وجود بوجه من هذه الجهة ولا يصح لنا ان نقول انه يبطل هذين الوصفين
للكل اي كونه بحيث وجود كل واحد من افراده الغير المتناهية في وقت او كونه بحيث جميع
افراده موجود في مجموع الزمان وان لم يكن الوصفان وجودين للكل بل الحق في جواب
ذلك المجوز العارف ان القول يجب ان يكون ما يبطل في الحمل المجموع مجوز في المتعاقبة بعينه
فان كان الباطل ثمة وجودها يجب ان لا يكون يجوز هنا وجودها ليتحقق الفرق بينهما وان كان الباطل عدم
تناهيها يجب ان يجوز هنا عدم تناهيها لذلك فاذا عرفت هذا فاذا كان الباطل هناك وجودها
فهو حاصل الفرق القول بالفرق ان وجود السلسلة المتعاقبة جائزة وحاصل السند
ان ذلك لجواز لعدم وجودها ويحقق مقتضى دليل البطلان فيها وهل هذا الا تناقض
واذا كان الباطل هناك عدم تناهيها فالجواز هنا يكون عدم تناهيها فمقتضى الدليل
بهما الا انه يكون هو التناهي فلو كان غير متناهية بعدم وجودها لا يحقق مقتضى الدليل بل يحقق
هو التناهي وبالفرق انه لو وجود دون وجود فان وجود يبطل هناك يجب ان يجوز ذلك
الوجود ويحكم ببطلانه ايضا كما هو مقتضى الدليل هناك ثم الكلام في الدهر طويل ومشكل ومشهور
انه صلى الله عليه وسلم قال لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله ونقل بعض من يسند الى بعض
المتالهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان وهو مقرون به ومع ذلك الخ

الاب ٤

الى عدد المعلولات او المعلولات ٤ صح

لا الوجود ايضا

مغايرا ٤

الدليل انتهى ويلزم انتفاء المذكور هناك ما الانقطاع على تقدير عدم ٤

وانتفاء ٤

فيما مضى ولا مستقبل ولا قسمة له اصلا بل هو امر وحداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل
فهو عبارة عن اللابداية فيبطل قوله بعد هو الاول والآخر لكن التجرد من جلابيب ابدانهم الهيولانية في سلك
المجردات شاهدين للحوادث الآتية في الزمان العاسة قوله من المساواة او المفاوتة الى احتمال المفاوتة
انما هو لسلب المساواة لا اسداء ومن الكل واحد من التام بازاء واحد من الناقصة فانه لا يحتمل المفاوتة
ولا تناسبها وكذا السلب بهما المساواة والمفاوتة قال شارح المواقف واعترض بانا نختار انه يقع بازاء
كل جزء من التام جزء من الناقص ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
محتملا لان يكون عرضه انه على هذا التقدير ليسا متساويين ولا متفاوتين بناء على توهم انهما من خواص
الكم وان يكون غرضه انه مع كونهما متفاوتين يقع كل منهما من احدهما بازاء واحد من الاخرى فيعرض لا
كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار او لا دعي عدم الامكان بوقوع الاحاد مع التفاوت فانا
لا نجوز انحصار الشق الاخر وهو ان لا يقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص ومنع لزوم الانقطاع
لا بعد الفضل فانه مبني على ان لا يختار المفاوتة وتعال مع ذلك انه يقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص بل
هو اقرب منه فان التزام عدم الوقوع هو التزام المفاوتة وبعد التزام المفاوتة القول بعدم
الانقطاع بسبب عدم التناهي اقرب من القول بوقوع كل جزء من التام بازاء جزء من الناقص بسببه والجواب
هو الجواب قوله يعني انه يستحيل الى اشارة بهما الى ان العدد غير موجود بل هو امر انتزاعي ينتزع
من الامر الموجود حيث قال يستحيل عروضه ولم يقل يستحيل وجوده وان التطبيق في نفس العدد
لا في معروضه المتعاقبة الاجزاء كما قال فان العدد الذي الى ان المساواة واللامساواة من خواص الكم
معدودا او عددا كما هو المقرر كما قال فان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يابى عن قبول مساواة جزءه لكله
ولا يخفى ان استحالة مساواة الجزء للكل تقتضي عدم تحقق العدد المعروض بها والعدد غير موجود في الاصل
جزءه وكله مساو ومفاوت بمقتضى البداهة هو بطلان وجود العدد وهو واضح ولا يلزم منه
بطلان معروض العدد وكان كلامه في تحرير السؤال يحتمل هذا فاستحالة هذا مثل استحالة ذلك اي استحالة
وجود العدد وجود التعاقبيات مثل استحالة معروضه فمن توقف هناك توقف ههنا بل
البق لان وجود العدد تعاقبي وانتزاعي ايضا ومع ذلك منتزع عن الوجود التعاقبي لا عن تحقق
الوجود والتفصيل ان الايراد على ما ذكره الشارح من وجوه احدها ان معروض العدد
لما لم يكن موجودا في التعاقبيات فكيف يتحقق العدد العارض وكيف ينتزع من المعدود العدد الا
انتزاعي الاعتبار حتى يحكم بمساواة جزءه لكله على تقدير او عدم مساواته بل كيف يتطبق ولين

المفاوتة ومنع المساواة في [illegible] التنافي لا يلزم انقطاع التفاضل [illegible] صح

[illegible] بدر

المطلق

بالمطلق والمطلق الذي كفاه هذا النحو من الوجود للانتزاع غير مسلم كيف وكفاه لصاحبه غير مسلم كيف
يعتبر انتزاع وجود لآخر وثانيها ان مساواة جزء العدد لكله بط ولازمه بطلان العدد ونحن
نقول بعدم وجود العدد فلا يخلو مقتضى الدليل عنه كما جوزنا الشارح في المتعاقبات بل هذا او القول
بان اللازم بطلان الوجود الانتزاعي ايضا غير مسلم خصوصا الوجود الانتزاعي الذي يكون منشأ
انتزاعه ذلك النحو من الوجود وثالثها انه لا يكاد يتعدى الاستحالة من العدد الى معروضه فيقول الى معروضه
الا بمقتضاه وبطلان وجوده فان قيل اللازم بطلان هذا النحو ايضا قلنا فيرجع الكلام الى انكار
البداهة فانه يجوز ان يكون مقتضى الدليل ح ايضا هو بطلان الوجود الاجتماعي وادعاء انه هو
التعاقبي اذ هو ايضا هو اول المسئلة فظهر ان الحكم بامره بالتامل بهذه الوجوه جمعا او تفصيلا
اولى من حمله على الوقوع الدقة بدل المحض والغفلة عما يرد قال الشارح يابى عن قبول مساواة جزءه لكله
قال بعض من يسدد الدقة وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي انقسام الاجزاء المتناهية
التي يزداد بازديادها وينقص بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازديادها منافيا لمقتضى
طبيعة فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزءه مساويا لجزءه مما يأباه تلك الطبيعة وبما
ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله بالتأمل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة انتهى فتأمل في الظهور مما ذكره
ذلك يدفع ما اورده فلم يحمل على الغفلة واين الدفع قوله حاصله ان الامتياز بين الاحاد الى
قال بعض من يسدد الدقة ما حاصله انه لا يعلم بان الدليل في وجود الاحاد بحسب ممايزة يسع
اتصافهما بالتقدم والتاخر اللذين هما صفتان لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا لا خارجا
ولا ذهنا اذ لو كان وجوداتها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها عن بعض آخر لم يكن شيء منهما
متصفا بالتقدم والتاخر ضرورة انتفاء تحقق كل منهما بتحقق طرفيه حين تحققه واما وجودها في الذهن
فالاجمالي منه لا يحصل له الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة
امتناع احاطته بما لا يتناهى انتهى اقول هذا ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على
عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوحداني الذهني لا يكون منشأ للامتياز لتصاف م
بها ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على
امتناع جواز الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى لتعاقبها الا ان يكون وجود بعضها متقدما
على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر الزمانيين انما يصح
بان يتحقق موصوف احدهما في زمان يتحقق موصوف الآخر او يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف

الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف الآخر في زمان آخر لتحقق التقدم (بمجرد والتأخر)
الزمانيين لا منافاة لهما على ما لا يخفى انتهى بعبارته لا يخفى ان حاصل ما اورده اولا هو ما ذكرنا من النقض
بالمعدات وحاصل الجواب الثاني دعوى انحصار عدم الاتصاف بالتقدم والتأخر في صورة اجتماع الموصوف
في زمان واحد وفي صورة تحقق احد الموصوفين وعدم تحقق الآخر اصلا ودعوى لزوم الاتصاف
بالتقدم والتأخر في غير هاتين الصورتين فيكون من قبيل دعوى الضرورة في نقض مدعى المستدل
فعليك بالمحاكمة بارجاع المخاصمة فانه يمكن ان تقرر كلامه معارضة بان نقول الاحتمالات بين الشيئين
بحسب التحقق اربعة اما ان يتحقق معا في زمان واحد فظاهر انه لا تقدم ولا تأخر زمانا او ان يتحقق احدهما
ولا يتحقق الآخر اصلا فكذا لا تقدم ولا تأخر او ان لا يتحقق شيء منهما فكذا لا تقدم ولا تأخر وان يتحقق
احدهما في وقت ويتحقق الآخر في وقت آخر فلو قيل انه لا تقدم ولا تأخر بينهما اصلا لكان ان يسلب التقدم
والتأخر الزمانيين بالكلية والثاني باطل بما ذكرنا فكان نقضا للدليل واعلم ان الهدعا ترده في آخر كلامه كان
بحكم التحقق التقدم والتأخر الزمانيين لا منافاة لهما على ما لا يخفى ولعل فيهما خلل جرى وتصرف من الناسخ
قوله فالنفوس لا تقدر على تعقلها اما اولا فلانا لو فرض احدهما انها حادثة فلا تقدر في زمان سابق
على تعقل امور غير متناهية وثانيها ان وجود الامور الغير المتناهية بالوجه المذكور في معرض بيان الدليل (بوجهها ادا)
فيها فلا يبطل عرضها شيء واما ارتباط المبادي العالية بل المبادي العالية فللوجه الثاني اما الوجود
الانطباعي فبطل بالاتفاق واما الوجود التعاقبي فقد المستدل فلا يمكنه الاستدلال واحتمال الالتزام لعله لا يلزم
لانه ليس مثل احد بعد مرغير مسلم عند الخصم تامل قوله فانه مشكل فانهما من المعقولات التي يعرض ان التقدم
والتأخر مثل الامكان بان لا يقتضي الموصوف بهما ثبوت الوجود له وان كانا من المعقولات الثانية
فقولنا انهما من المعقولات الثانية يوجب الاشكال واما وجه دفع الاشكال فهو انه لا يلزم من كونهما معقولا
ثانيا ان يتصف بهما موصوفهما ازلا وابدا او معدوما مثل الامكان فان الوجود ايضا من المعقولات
الثانية ولا يتصف موصوفه به ازلا وابدا موجودا ومعدوما فيتوقف حتى يثبت والظاهر الحق
انهما من فروعات الوجود فلو جعل الوجود وليس مثل الامكان الذي الوجود من فروعاته انه محقق وهو
كما هو مذا البرهان على هذا التحقيق قوله ومنع كونها كان المانع يرجع الى منع كون المعدات متقدمة والمتأخرة
الانتزاعي حاصله ان مرجع المانع قبول المشائية فالجواب هذا يعني ان نافي اتصاف المتقدم بالتقدم
بالتأخر كانه قائلا بانه متصف بالمشائية لا الانتزاعي وانما كان كلامه في الاتصاف ولما ورد النقض
بعدما الامور المحمود وتأخرها وتشبث بان الجريان باعتبار المشائية لا الانتزاعي ورد عليه ان
المشـ

٧١

المشائية محفوظة المعدات الف فمنع المشائية فيها لو كان رجوعا الى القول الاول والا فلا وجه لحمل
التزيف لكونه مسكوتا عنه وللو حاصل الجواب على اي حال انه لم يتحقق الاتصال ولا المشائي لم يكن
فرق بين الحكم بعدم آدم عليه السلام علينا وعكسه في الصدق والكذب مع احتمال رجوع ذي احتمال
ترديده احتمال البشر الثاني منهما انتهى الكلام المعترض به وكان بالنسبة صحيح على جميع الاحتمالات
قوله وعدم الاشارة الى في جواب منع ترتب الوجودات اللازمة للاعدام الزوج في الاصل
كعدم عدم المانع قوله فان كل نفس الى آخره يتوهم ان مدعى الترتب والبرهان يدعي وقوع كل نفس
في نظام سلسلة واحدة ومدار التناهي على هذا وليس كذلك فان نفوسا كثيرة في كل زمان لا ترتب
منها كالاخوان فرسا والاخاف كثيرا فالجواب اذ لا حاجة لنا لاجراء البرهان وعدم تناهي السلسلة
الى ادخال كل نفس في نظام سلسلة واحدة بل يحصل سلاسل في كل زمان بعدد النفوس التي لا ترتب
بينها في كل زمان فان كل واحد من النفوس اليوم مثلا مبدأ السلسلة الى ابائها وكذا الايام الماضية
وبعض السلاسل الماضية داخلة في بعض السلاسل التي في اليوم وبعضها غير داخلة وهذه في سلسلة
النفوس التي انقطع قوله لسلها الاعدل بالاعدل قالوا كلما كان مزاج المادة اعدل والى الوحدة
الحقيقية اميل كان للنفس العارضة عليها بل على مبدئها اشبه فتناسب مادة النفس بحسب ادناها الى الوحدة
وقال الخروج الاعدل فلها اوله او لها يحصل فيما بينهما التناسب كذلك بمناسبة الحلقين بعد
استعداد المادة فلا يحصل للبسائط ولذا قالوا الوصف بشخص بصباحة الخدود ورشاقة
القد يرجع الى التوصيف بالكمالات النفسانية الروحانية والمزاج هو كيفية متوسطة متشابهة
في اجزاء البدن يحصل بعد الفعل والانفعال والكسر والانكسار بين الكيفيات الاربعة
المتضادة بعضها لبعض في العناصر الاربعة بعد تصاغرها في الغاية وبقاعلها والكلام في
ذلك المفصل والكاسر والمنكسر بانهما ما زال وقيل طويل فان اردت تفصيل التفصيل فارجع
للشرح البحر بين لحث المزاج وغيره من المفصلات قوله فاطلب التفصيل هناك قال هنا
واجاب عنه بعض المحققين ان النفوس مدرك الاعمار وان كانت مترتبة لكنها مترتبة باعتبار
الابدان وغير مجتمعة واقول لا يخفى هذا الجواب لان النفوس مجتمعة لها ترتب باعتبار فتجري (الابدان في)
فيها التطبيق فان توسط الابدان لتطهر الترتب بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية
المجتمعة فحاصل هذا المقال ان نفس كل ابن اليوم موقوفة على نفس ابيه وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية
مترتبة مجتمعة الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان

فطرح الابدان من البين ونتمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية والوهم في الجواب انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس في الشفاء قد صرح بانقراض الانواع الاوراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في القرانات العظيمة المفضية للطوفانات العامة ثم يحدث بالتولد ويكون ذلك الانسان مولدا الى هيئة بعد ما على استنباط الصنائع التي يحتاج اليها النوع صرح بها وذكر شمس الشهرزوري في كتابه المسمى بشجرة الشجرة الالهية كيف يتولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي هو ابو البشر لم يحدث بالتولد بل بالتوالد فان التولد سابق عليه بادوار واعوال فعلى هذا لا يتوجه الرد على الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية على هذا الامر انهم يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية على ان التوجيه قد يراعى اسماء سلسلة التوالد انتهى قال اي ان الامور الغير المتناهية مطلقا اي تحتمل ان يكون العدد لعموم الافراد اي ان الامور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة الاحاد او غير مرتبة الاحاد تستلزم الترتب اي من المجموعات وان كان بعضها مرتبة الاحاد والغرض يحتمل ان يكون لبيان الاطلاق اي طبيعة الامور الغير المتناهية تستلزم الترتب سواء كان من الاحاد او من المجموعات واللازم المدعى في الاحتمال الاول هو ترتب المجموعات لتعيد في مرتبة الاحاد ولا يكون المقدم نقيض التالي غيره وفي الثاني هو الترتب مطلقا في مجموعيا او احاديا اي يجوز ان يكون المدعى هو الترتب المطلق وعموم هذا اللازم للمتنازع فيه لا يضر لانه لا يلزم منه استحالة في المتنازع لعدم بطلان التالي فيه وهو التناهي ثم في عبارته تسامح حيث قال هذا المجموع سوى ما وقع عليه اذا اسقط عنه واحد اخر لان المراد من هذا المجموع هو التسعة في مثال العشرة وما سقط عنه واحد اخر اي هو الموقوف عليه هو الثمانية وليست الثمانية هي التسعة التي سقط عنها واحد لان الثمانية لا تكون تسعة بزيادة وكذا لا تكون التسعة ثمانية باسقاط واحد منها بل الباقي بعد الاسقاط يكون ثمانية فالتسعة لا تكون الا تسعة وان سقط عنها واحد وكذا الثمانية لا تكون الا ثمانية وان ضم اليها واحد كذا قالوا قوله اصول الفقه مع اختلاف حلاق فلا تغفل عن تضاعيفها وتنبيه في تحليل ما المتناهي لتقيس عليه الكثير بل غير المتناهي فنقول اي الحاصل ان العشرة فيها عشرة تسعة بعدد احادها لانه باخراج كل واحد منها من الاحاد منها تسعة وفيها اربعون اثنين وثمانية بعدد الاثنين وطريق معرفته انا نأخذ واحدا من العشرة اي واحد كان ونضم اليه كل واحد من البواقي وهي تسعة احاد فيحصل تسعة اثنين وتسعة ثمانية ثم نأخذ الواحد الاخر من العشرة واحدا من التسعة مع كل واحد من البواقي سوى المأخوذ اولا لانه قد اخذ مع كل واحد وهي ثمانية فيحصل ثمانية اثنين وثمانية ثمانية بعدده ثم نأخذ واحدا اخر مع كل واحد من البواقي سوى المأخوذ الاول والثاني لما ذكر وهي السبعة فيحصل سبعة اثنين وسبعة ثمانية بعدده ثم نأخذ واحدا اخر مع كل واحد من البواقي الستة الباقية فيحصل ستة اثنين

وستة

وستة ثمانية بعدده ثم نأخذ اخر مع كل واحد من الخمسة الباقية فيحصل خمسة اثنين وخمسة ثمانية بعدده ثم اخر مع كل واحد من الاربعة الباقية فيحصل اربعة اثنين واربعة ثمانية ثم نأخذ الثالث مما بقي مع كل واحد من الاثنين الباقيين فيحصل اثنا اثنين وثمانيتين الصائم ثم نأخذ احد الواحدين الباقيين مع اخره فيحصل اثنا واحدة وثمانية والرابع بعده سمى المجموع الحاصل خمسة واربعين اثنين وثمانية كذلك هذا وما لم يستكمل فيحصل ضرب العشرة في التسعة الاصلي للحاصل ضعفه وهو تسعون فيكون كل فرد اثنين بالاعتبار ثم كل ثمانية مضروب ثمانيا فيحصل التثليث بضم كل اثنين الى واحد كل ثمانية لا كل كل ثمانية لكل اثنين فاذا اخذنا المجموع خاص موقع حصل هذا العدد وهو خمسة واربعون في المرتبة التالية تتشعب السلسلة في المجموع الثالث له هذا العدد واذا اخذنا بحيث تتشعب المجموع الاول من السلسلة هذا العدد في المرتبة الثانية تحصل الواحد مبدأها والافق المرتبة الاولى في هذا الكلام في المرتبة اللاحقة تتضاعف على سابقتها على قياس تضاعف السابق على السابق لا مثله عددا اي اذا اردت تحصيل الثلاثة فيها فاضرب عدد المجموع اربعين اثنين في الثمانية الباقية فيحصل ثلاثمائة وستون ثلاثة وكذا تسعون الباقية لكن كل فرد منها فرد للثلاثة اثنين منضم اليه واحد فيكون فرد الثلاثة ثلاثة منها فان ا ب ج مجموعها ثلاثة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانها فرد للثلاثة اثنين منضم مع واحد احديها هو ا ب المنضم اليه ج وثانيها هو ا ج المنضم اليه ب وثالثها ب ج المنضم اليه ا ثلث فاعتبر المغايرة الاعتبارية فحصل الثلاثة في العشرة ثلاثمائة وستون وان ثلث لا باعتبار فكل انها مائة وعشرون وان اردت ان تحصل الاربعة فيها فاضرب حاصل عدد الاثنين الى الثمانية اياما كان او السبعة الباقية بعد الثلاثة فيكون حاصل الضرب الفان وخمسمائة وعشرون باعتبار عدد الاربع الحاصل في العشرة ولكن كل فرد منها فرد للاربعة ثلاثة منهم مع واحد يسقط بعدد كل فرد ثلاثة عدد الى اعتبار المغايرة الاعتبارية في المجموع اي الحاصل من الضرب ولا يكون الحذف في الثلاثة للاربعة وكذا الى ان تحصل الخمسة فما ولا عاد بعدد تحصيل الستة لانا قد علم عدد ما تحصل العدد الاربعة لان ما يبقى كل اربعة ستة بعددها عدد يا كل قوله فنقول بعد اسقاط الخ قوله بعد اسقاط الخ هذا كان النسخ على الناظرين انه نقل من النسخ مكتوب بالحمرة ومنقطع عن سابقه قوله اي المجموع الذي تعلق اسقاطه بعد والمستقل هو ذات الاثنين فان كل واحد من المجموعات الداخلة في السلسلة الثانية خارج من السلسلة الاولى ولى انه تسعد بالاعتبارين فاذا اعتبر المبدأ من جانب الكل ثم توهمنا التطبيق بالجذب ينتقل كل واحد من المجموعات

المتركب من السلسلتين بقدر تفاوت ما بين المبدائين الى جانب المبدا من حيث انه منكر او للسلسلة الثانية
المجذوبة وبقي على حاله من حيث انه جزء للسلسلة الاولى وبالعكس ان كان توهم التطبيق بالدفع وعلى اى
حال فآخر المجموعات وهو الاثنان سيتكل بقابل فوقه بقدر تفاوت ما بين المبدائين ذاتا ان طبقنا ذات
السلسلتين وعددا ان طبقنا عددهما والواقع هو الاول وسيذكر الفرق اذا اعتبر المبدا من جانب الاقل
بل الواحد **قوله** فتامل اشارة الى البحث ان كان فلتامل اشارة الى البحث والى التحقيق ان كان هو اشارة
الى التحقيق فتامل ولعل لهذا قال فليتامل والله تمكن ان يكون للمستدل اتمام الدليل في صورة واحدة
من النمط التطبيق بل الحال في جميع صور النمط كذلك فادبا التطبيق الخاص لظهر الاستحالة لا لكل تطبيق
باى وجه كان **قوله** الا ان يقال يمنع ان دعوى وجود مجموع لا يوجد بعده مجموع آخر لا يصح على احتمال عدم
تناهي المجموعات ايضا يصح ابطال هذا الاحتمال وان لم يكن لا محالة نصرة هذا الاحتمال واما من يستدل من بطلان
اللازم وهو عدم تناهي المجموعات على بطلان الملزوم وهو عدم تناهي الاحاد وان لم يكن من بيته يجب ان يثبت
لزوم عدم تناهي المجموعات واحتمال عدم تناهيها مثل احتمال لزومه لا ينفع لان قبول وجود مجموع آخر
لا بعده يدل ان يدعي لزوم عدم تناهي المجموعات او لا ثم يستدل على بطلانه بالتطبيق فيتناقض يوجد عدد مساواه لانه
لا يمكن ان يتوجه ولا يرد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر مساواه هو عدد المجموعات المتناهية لان تناهي عدة
ما يثبت على هذا التقدير ولا يستقر الكلام في ان الاستدلال من الاحتياج الى ابطال عدم تناهيها على
لزوم عدم تناهيها ليس بصحيح لان الاحتمال كاف في الاحتياج الى الابطال فالجواب الحاسم لمادة الشبهة ان اى الثانية
على اى حال سواء كانت الحمل غير متناهية او متناهية اما على الاول فيحصل مجموع آخر ولا يصح ان يكون احاد
المجموع الاول هو احاد المجموع الاخير مع عدة المجموعات المتناهية كما ذكروا ما على الثاني فلا يصح ان يكون احاد
المجموع الاول هو احاد المجموع الاخير مع عدة المجموعات المتناهية كما ذكرنا في المثال من التسعة الى الاحاد
التي يحصل المجموع الاخير لانه ينقوض بان فضل الاحاد اليه ايضا لا جزاء متناهية فيه نقلنا لو فعلنا التطبيق
والى حاصل ان القول بالتطبيق في المجموعات لا يدل على انه بنى كلامه على ان المجموعات غير متناهية والحاد في جميع
الحصر غير مسلم اى انحصار الاحتمالات في دعوى عدم التناهي على تقدير الاول وانحصار الاحتياج فيما لا
يوجد طريق آخر غير مسلم تامل في الثاني لا نقول بتناهي عدة المجموعات في مرتبة تقول مجموع آخر الاحتياج الاحاد
اصلا بعده الا ان يوخذ المجموعات مطلقا **قوله** لا يحصل المجموع الاول الى آخره لا يجب ان يكون المجموع متناهيا
والمعروف من انه غير متناه محال بل في مرات الانضمامات غير متناهية فيحصل حمل بعد مراتب الانضمامات
وكذا الكلام في الاسقاطات لكن الحاصل في كل اسقاط بقي التناهي في كل انضمام يكون هو الحاصل بل الاسقاطات

وحكم ان الى الساقي بلا واسطة بنى على هذا **قوله** الا من حيث قال وايضا وبهذا لم يجزم والمحتمل ان يجعل كلامه اشارة الى البحث والى التحقيق معا فيد التامل اشارة الى هذا وان كان التحقيق لما مع هذا ايضا فالحمل على التحقيق اولى ولعله هذا محمل جواب يعلى على هذا او الوجه هو هذا لكلمة منه ركاكة المعتبرة

بل له ان يقول القول بانه لا يزيد على المجموع الاخر الا بعدة المجموعات انضم على الاحتمال م

والانضمامات

والاشخاص ما يتسلسل زمنا فان الاسقاط من احد الطرفين او زيادة في الآخر فان انتقص من السبعة واحدا او زيد
في الواحد المفروض الاول بواحد واسقاط من الثمانية بواحد او زيادة في الاثنين المفروض بواحد يحصل ثلاثة
من الموقوفات واسقاط من السبعة واحدا او زيادة في الثلاثة الموقوفات فيكون الستة والموقوفات الى طرفه
وهكذا وظهر التقابل ابدا ان الواحد مبدا او زدناه بواحد واحد كما في التقرير لكنه لا انها تنقص ستة فما
مضافيا اليه تسعة من الثمانية بمور مادة التسعة فانا نقص هو الثمانية والزايد هو التسعة ثم على ما مر من لازم
الانتهاء فيهما والانضمامات في التقرير يكون التسعة في الاوسط في مرتبة تناهي كل واحد من الجانبين موجود
الطرفين لكل منهما فيلزم تناهي المجموعات ايضا لانه يلزم من حصول انضمام المتناهي الى المتناهي مرة واحدة فيمكن ان يحصل
هذا السلسلة الاتية ابطال الى عدم تناهي الاحاد مطلقا او يجري بعض تفصيل في بعض تحديدها
فانظر **قوله** بعدد الاحاد الخ فان التسعة في العشرة مثلا عشرة فانه يحصل باخراج كل واحد منها
تسعة ولها عشرة احاد **قوله** يسمى في ابطال الخ قال بعض من يستند اليه اقول لا وجه لهذا الوجه
اذ المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليس طرفا للسلسلة من اتباع التزايد والتناقص فان بعض
المراتب خارجة للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يلي طرفا لاجزائه كذلك لا يلي طرفا لجميع
اجزائه ولعل منشا هذا القول توهم كون الكل بهما واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء الزائدة بعضها على
بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها في الكل والتصاقه لعدم التناهي ليس
الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المزيدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد والحق القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في السلسلة المفروضة قطعا وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما
اعرف به هذا القائل وجعله منتهى دليله ولعل منشا هذا القول توهم استلزام كون التناقص غير متناهية
لكن مراتب التناقص مع تناهيها مع عدم الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة على الاجسام القابلة للانقسام الى غير
المتناهي على تسلسل التناقص عند الحكماء والنافيين للجزء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق
ابى كلامه لا يجري انه بعد ما قرر الشارح ان كل مجموع يتوقف على مجموع اقل منه بواحد وهكذا ان المجموعات
مرتبة اذا توهم التطبيق بين السلسلتين من المجموعات ينتهي المجموعات الى مجموع لا مجموع اقل منه وهو الاثنان الى آخره
لا مجال لان يرد على ما ذكرنا ان الكل لا يلي طرفا لاجزائه فان الشارح جعل المجموع الكل الاول طرفا والاثنين طرفا
آخر فلا يتناهى المجموعات ولا يلزم تناهي احاد المجموع الاول فطرفيه الكل للمجموعات لا احتياج الى البيان ولا حاجة
الى التطبيق لتحصيل الطرف الآخر وهو الاثنان كما في التقرير الاول وكذا الحال في التقرير الثاني وحاصل ما يخطر لي انه
لا حاجة لنا بعد ما مر بتقرير الترتيب بين المجموعات الى تحصيل المجموع الاخير الى التطبيق بل لا حاجة لنا الى تحصيل المجموع

ثم قال

طرفه الاثنين والحاجة لتحصيل الطرف الاخر هو ص

الاجزاء لكفاية وجود الواحد من جانب القلة والعدد والمجموع الاول من جانب الكثرة والمعنى باى وجه
فورد الدليل ودعوى تزايد تحقق الطرفين ماخوذ فى مجموع المقربين لكل واحد فى واحد من مبتغ الترتيب
وكذا منع صحة التطبيق بين الكل والجزء لو صح لبطل علينا البناء كلامنا على ما قال الشارح الا فى عدم اخذنا التطبيق فى الدليل
كما اخذه الشارح بل ولا على الشارح ايضا اما الترتيب فظ واما صحة التطبيق فلانه كما كان فى سلسلة الاحاد المرتبة
لكل جزء سوى الجزء الخاص بالسلسلة الاولى كمبدائها اعتباران احدهما جزئيته للسلسلة الاولى والاخر جزئيته
للسلسلة الثانية فعند التطبيق بالجذب او الدفع ينتقل باحد الاعتبارين ويثبت بالاعتبار الاخر كذلك ههنا
بل بهما ملاحظات اعتبارات لا تتناهى تحصل احاد الجملتين قبل فرضهما وجعلهما سلسلتين بل بتجريد
عكس بعض الاجزاء بحيث يتفاوت مراتبها وسرى هذا فى ملاحظات انتقالات فى الاحاد التى هى المجموعات التطبيق
فان لكل واحد من احاد العشرة مثلا بعض المرتبة الاولى من حيث انه جزء من المجموع الاول الجزء الاول من السلسلة
الاولى وبعضها وهو ماسوى المستثنى الاول والمرتبة الثانية من حيث انه جزء من المجموع الثانى الجزء في المرتبة ح
الثانى لتلك السلسلة ايضا بل جزء للسلسلة الثانية ايضا اذا جعل المجموع الثانى مبدأ السلسلة الثانية فينتقل بعض الا
الاحاد الافرادى بحسب انتقال الاحاد المجموعة التى هى المجموعات انتقالات غير متناهية فى الغير
المتناهى ثم القول بان القول بعدم تناهى مراتب الناقص لازم لعدم تناهى الاحاد ضا
ومنافاته لانتفاء المسؤل بل سنفصله واللازم على المانع هو التوجه الى مقدمات دليله ثم منع استلزام كون الناقص
غير متناهية لكون مراتب ناقصها غير متناهية اذ ليس مدار الاستحالة على كون المراتب المعتبرة للمجموعات الحاصلة
من الاستدلالات غير متناهية ولا يعرف انه ماذا اراد من المراتب سوى المجموعات وما معنى مراتب الناقص
والزائد سوى المراتب الحاصلة منهما وهى المجموعات حتى منع لزومه لكون الناقص غير متناهية والمناقشة
بان المرتبة لا تطلق على المجموع بل هو صاحب المرتبة سهل ولما اجوبة ولا يتنهى الايراد بعد ظهور المراد
خصوصا فى امثال هذا المقام مثلها كأنه يوهم ان المستدل يدعى طرفية المجموع لمراتب الناقص والزائد
معتقدا بان تلك المراتب غير المجموعات الاجزاء بعضها مع بعض وغير اجزاء السلسلة ايضا فمنعها كما قال فى
اوائل كلامه ان الكل ليس طرفا للسلسلة من مراتب التزايد والناقص كما انه ليس طرفا لاجزائه وقد عرفت ان ليس
مبنى الاستدلال على جعل طرفا للعوارض الاجزاء وعلى تقدير اعتبار العوارض يكفى عارض الكل طرفا لسلسلة عوارض الكل ح
الاجزاء الاخر بل نقول الظاهر حينئذ ان عروض مرتبة من تلك المراتب ومنع ذلك الاستلزام ايضا لا يخلو عن مكابرة فان الكلية
بنسبة الزيادة بواحد مثلا تتحقق فى الاثنين بالنسبة الى الواحد لا فى الثلاثة وكذا تتحقق تلك النسبة فى الثلاثة لا فى
الاربعة بالقياس الى الاثنين لا الى الواحد وكذا فى الاربعة لا فى الخمسة بالقياس الى الثلاثة لا الى الاثنين وهكذا ولا شك

بل قطعا لالزام ما قال من فصل ان الواحد متحقق فى الواقع وعدم التناهى من مراتب الناقص ح

ان

ان هذه النسبة لا تجاوز عن المجموع الاول ولا عن الاثنين زيادة ونقصانا وباقى المراتب بحقه مما تنتهى الى
بالترتيب والعجب من هذا المستدل انه كيف غفل عن تعبير الشارح ولم يتعرضه وان اطلع على نحو كلام الشارح كيف
غفل عن اسقاطه بهذا الكلام عليه وكيف قال كما انه ليس كذلك طرفا لاجزائه فان الشارح اذ جعل طرفا السلسلة
المجموعات الاجزاء بعضها مع بعض ولو لم تكن السلسلة من المجموعات فما هى وأى شئ طرفها قوله فلا يمكن الحمل على
هذا الظاهر لا يطابق السؤال فان حاصل المنع ان التزايد وان كان تزايده بمرتبة غير متناهية لا تصل الى مرتبة
لكنها غير المتناهى المفروض وما ذكره ههنا لا يدفعه ولعل مراده دعوى البداهة فى المقدمة الممنوعة ولعل
هذا انما بعد العلاوة بل نقول بحسب انتهاء التزايد الى ذلك الغير الخ فهذا القول ترقى بالنسبة الى العلاوة وهو ح
بالنسبة الى السابق فيجوز ان يكون المعنى كما من الترقى والاضراب لكن كان المناسب على الثانى ان يقدم على العلاوة او الاضراب ح
قوله وانت تكفيك المتناهى الى آخره العطف على ما قال بحسب انتهاء التزايد الى او على ما قال بعدم انتهاء التزايد الى سابقها ما مر
والفرق بين هذا وبين العلاوة الاولى ان الى هو الاولى هو المجموع الاول الكل المطلق وفى السابقة هو المجموع
الحاصل من الالتفاتات سواء كان مساويا للاول او اقل منه قوله على التبادل فان قلت يلزم مثل تركب العشرة من الخمسين
ومن ستة واربعة لان فى كل منهما جزء شاملا لجزء من الاخر وجزء مشمولا لجزء آخر فان الستة شامل للخمس والاربعة
مشمول للخمس الاخرى والخمس شامل للاربعة ومشمول للستة ومثل تركب ماهية الانسان تارة من الجسم النامى الحساس
الناطق وتارة من الحيوان والناطق ففى الاول الجسم النامى مشمول الحيوان من الثانى والحيوان شامل له والحساس
الناطق من الاول شامل للناطق من الثانى والناطق مشمول فماهية الانسان على اى حال مركب من تلك الاجزاء
المشمولة والحساس والناطق وكذا فى العدد والوحدات واحد قوله لا يلزم من تركب العدد الى حال بعض كونه
الى بيان اللزوم ردا على ما ذكرناه فى الاصل وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشئ الا مجموع اجزائه
الكافية وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التى تحتها كان مجموع الخمسين اللتين تحتها تمام
تتمتها ضرورة كفايتها فى حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع
الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام تتمتها لما ذكرنا بعينه فظ ان كل واحد من تلك
المجموعات مخالف ومغاير للاخر فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر لك
التوجيه ما قيل انه لا يلزم من تركبها من جميع الاعداد التى تحتها كونها ذات ماهيات متعددة بل اللازم
من ذلك تركبها من امور متعددة لو لحقتها كالحيوان المركب من العناصر الاربع التى له الحقيقة والا لزم تعدد
ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من الجسم الحساس وتارة من اربعة اجسام وهكذا انتهى هذا
كلامه لا يخلو اذ بعد فرض ان العشرة مركبة من جميع الاعداد التى تحتها كيف يسلم كفاية الاربعة والستة

تحقيق ٤ في الجموع مرتبة العشرة وتوهم الكفاية لانها مسلم معان لتحقق الاعداد الناقصة ولا يوجدان معا بدونها **قوله** واما لو كان المصرح
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يجوز ان يكون تركب العشرة من القدر المشترك بين الاعداد فلا يلزم زيادة العشرة كما كانت
ولا احتمال التسمية بها اذا اختير هذا القول جوابا عن اصل الاستدلال بمعنى يحتمل انه الوجه ايرادا على الاصل وايرادا على
القول بانه يلزم زيادة وشارح التجريد اورده ايرادا على اصل الدليل واجاب بما اجيب به مناورح الايجاد للتزوبها على
اى حال تقول ولا احتمال التسمية مذكور رسالة على ان الايراد على الاصل وان صح على الثاني انضر فعا التوهم عود الاستحالة المذكورة
قوله لان واحدا منها لا بهذه الكفاية عن سلمه كما مر بل هذا مثل ان يقال الجزء شئ عن محتاج اليه لذلك الشئ لان تحقق الجزء الاول
مع عدم كاف في تحقق ذلك الشئ بل هو ابعد لان كلا من الاعداد الموقوف فيه في مرتبة الاجزاء الاولية فرضا ومنشا توهم
الاستغناء هو الغفلة عن تحقق كل منها عند تحقق الاخر بسبب العرض الغير المطابق للواقع فان تحقق الاربعة والستة عند تحقق خمستين مركوز
مركوز في العقل وان كان جزئيتها للعشرة محل خفاء لتداخل احاد كل منها في الواقع فمفروض كلا منها بدون الاخر وحكم بتحقق
العشرة نظرا الا ما هو مركوز في العقل لا الى الغرض والى هذا اشير بقوله فيما مثل هذا اذا احمل التقوم بالكل فكلامه على ما ذكرنا
واما اذا احمل على التقوم تارة وتارة وبكون المغايرة بعد التزام المغايرة لما ذكره عشرة بانهم جعلوا الثاني اصلاف ما بعد
شيئا واحدا وهو جعل سعد الملة عن ذاتيا تاما وهما متغايران عن حال التالي يكون عشرة بل يجوز ان يكون ما ذكرناه وما ذكره
قدس سره في التساوي الصادق نحو هذا المحل ان الشارح التجريد ورد في ابطال شق البعض ما ذكره القوم بعينهم الى
الترجيح وفي شق الاستغناء بدون ان يورد ما ذكره القوم بعينه فيه نسب هذا الى بعض فان شق الجميع يحتمل الوجهين
احدهما ما ذكره القوم والثاني ما ذكرناه **قوله** فانه يصدق على الوحدة قال بعض في سند القول وانما خرج منه لا منافاة
بين صدق الوحدة على الوحدة وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة انما هو بعد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما
الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظاهر صدق الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا الى تحققها
كما لا يخفى انما المنافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كم لكما انتهى لا يخفى لا عليك ان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق
مقرر وقد مر مكررا على هذا المستند القول بعدم لزوم تحقق العام عند تحقق الخاص كما في تقرير سند للفاضل على قدم
العالم ولم اعرف انه من الغفلة او التزم مخالفة والدليل بدليل لا يحتاج اليه او بلا دليل وكان الواجب على الاول
من الشارح ان يذكر دليله وليس غرضه انه حيث قال هناك الا انه يصدق على الواحد منها منهم بقيد الوحدة وعلى
جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد وعلى الجميع انه اناس او احاد اعني
كثير المطلق صادق وواحد عليها على السواء انتهى حيث الصدق على المطلق بدون صدق المطلق بل عرضه تمهيد مقدمة
لاثبات صدق المطلق كما قال اخرا والمطلق صادق عليهما على السواء والا فينافي الاول مع كلامه مع ان التصريح
بكونها ثم للجميع كالوحدات كل واحد منها وحدة واحدة يصدق على كثير بما انها وحدة واحدة لا انها كثيرة ما قوله هذا العموم

عامة

عامة او عرض لها الكثرة ايضا باعتبار الاجزاء ومنشأ ان السطح عرض منقسم وكثير باعتبار انقسامه عرض قوله عرض الانقسام بوجه
فان السطح الواحد لا يقبل ان يكون تلك السطوح قسمين لقبوله الانقسام الى اربعة مثلا وكذلك الكثير من السطح لا يقبل لك بان يكون
كل واحد واحد منها اجادة قسمين او ثلاثة اقسام مثلا واما انقسام الى الاجزاء فباعتبار الكثرة العارضة له ومقابلها الوحدة
العارضة للسطح الواحد فهي الوحدة العارضة لكل فرد الانسان فان الانسان لا ينقسم الى الافراد كانقسام
الكثرة لكنه ينقسم في ذاته الى اجزاء بافراد للانسان وعدم قبول السطح مقابله هذا الانقسام وهو الانقسام الى الاجزاء
وهو عدم القبول ذاتي فالسطح الواحد عرض ينقسم الى الاجزاء كانقسام انسان واحد الى الاجزاء وهو لذاته ولا الى
الافراد كانقسام الانسان الكثير الى الافراد والسطوح الكثيرة انما ينقسم هذا الانقسام وهو الانقسام الى الافراد بسبب
الكثرة العارضة لذات السطح المقابل للوحدة العارضة لها ايضا في السطح الواحد المانع من الانقسام الى الافراد في السطح
الواحد واما اذا اعتبر السطوح الكثيرة من حيث انها كثيرة سواء اعتبرت الكثرة جزءا او عارضة بان يعتبر السطح معروض
الكثرة والكثرة خارجة فيكون حينئذ باعتبار مركب من السطح والكثرة او معروضة للكثرة عن قيد السطح فلو انقسم الى الاجزاء لا
في عدم الانقسام السطح وكذا الكلام في الوحدة الواحدة عدم الانقسام في ذاتها وفي هذا الحكم شريك واحدها وكثيرها
وعدم الانقسام الى الافراد وهو بحسب الوحدة العارضة لها بخلاف الكثير باقي الحكم لاحتمال العارض **قوله** على لزوم تركيب الكم
هذا ظاهر على ما ذكر اولا من اثبات الصورة النوعية للوحدات السلوكية الا ان الوحدة يلزم بدون الصورة النوعية التي بها
نصل للكم عن منافع الصورة فيكون ذاتيا اعم من الكم مع انه جنس عال ويلزم تركب الجنس العالي ايضا واما اذا اثبت الصورة
النوعية في مراتب الاعداد فقط كما هو المفهوم هنا وسكت عما ذكر اولا فيكون كما قلنا لو جرى فيهما لكان نقضا
للدليل فهذا القول لحمله انه فالقول بكون الوحدة كما قد تخلص عما ذكر لكنه يلزم التركيب في الوحدة خارجا او عقلا
في القول بان الوحدة امر اعتباري تخلص لانه لا يوجد العدد خارجا ولا يكون التفصيل ولا يبعد ان يجاب عن اصلها بانه يجوز
ان يكون الاجزاء والخارجية كالهيولى بالنسبة الى الجسم فان الهيولى لا يكون جسما ما لم ينضم اليه الصورة فيكون ليس الجسم جنسا لها
ولا مادة الجنس بل جنس الجسم هو الجوهر كما قالوا مثل **قوله** ووجه الدفع ظاهر من حيث انه ايراد على الاول وان كان وجه
الايراد **قوله** لان العدد لم يذكر هناك واما من حيث انه ايراد على التقرير الثاني على العكس لذكر العدد فيه بدل الاثنين
والثلثة **قوله** موافقا لما نقلنا بحسب الارادة فائدة القيد انه قد مر حكمان حاصل احدهما ان المراد من الاثنين والثلثة
هو المعدود لا العدد وان كان خلاف الظاهر وثانيهما ان الحق ان معناهما الظاهري الحقيقي هو المعدود ايضا ولا يدل
ما نقل الا على ان المراد منهما هو المعدود فيوافق الاول لان المراد هو المعدود لا الثاني لكن يرد انه ما ذكره في
النقل على ما ذكره في الشرح فلا فائدة في الابيان موافق كلام الشارح ههنا كلامه هناك **قوله** قلنا كل الحق العدد
والجواب ان الترتيب والامتياز بين الكل والجزء ذاتي او بالعلية او بالعلية انفرادا واجتماعا فلو سلم ان العدد الاقل

Margin notes (right page): تحقق ٤ — بدل اختلاف ٤ — الجميع او ردله ردم ٤ — العموم ٤ — وواحد كثير ٤
Margin notes (left page): الواحد ٤ — بان يصدق عليه الكم ٤

ينعدم عند وجود الاكثر لا نفر فيما لكن بصدده بل عدم وجود العدد بالكلية ايضا لا نفرق قال بعض من يسند الدين
بهذا اللقام بعدما قرر ان تركيب المعروض من المعروض بكفيسا وان لم يتركب العدد العارض عن العدد العارض الكل والجزء
وان لم نسلم ان الامساح بين المعروضات الاعداد العارضة كما ذكر في الاصل او ذاتي ما العلة في المطولة كما ذكر بينهما لا سوى
على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد بما نحن فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو وبكر معروض الاثنينية الصورة التي
له مطعا مغاير المجموع زيد وعمرو وخالد الذي معروض الثلثة وعمر خارج عنه مثلا ولا يتوجه ايضا منع كون
تلك المعروضات موجودة فانه مكابرة تخالف حكم العقل على ما حكي انتهى كلامه لا يخفى ان سطو استدلال وان كفى للمجيب عن
كلام المنع على المتوهم جريان الدليل ارسطو في المعروضات ايضا والواجب على المستدل دعوى دعوى البداهة
في المغايرة سلم بلا تردد واما في الدخول والوجود ففيهما كلام بحث في كلام هذا المستدل ثلث دعاوى دعوى
مغايرة الجزء اي ما ادعى انه جزء من الاكثر الكل وان كان الجزء مركبا ايضا ودعوى وجود الاقل عند وجود الاكثر ودعوى
دخوله في الاكثر والاول مسلم بلا تردد وفي الاخيرين تامل اما في الدخول فلانه في كل مجموع كل واحد من اجزائه داخل
وليس داخلا في نفسه فكما ان دخول المركب في مجموع من المركبات يعرف لا يستلزم دخول واحد من احاده بواسطه
فيه من حيث انه جزؤه لانه ليس مركبا والمعروض الا المجموع مجموع المركب فقط يعني ان الداخل واحد من احاده مركبا نعم لو كان الواحد
الاجزاء مركبا من تلك الاحاد لدخل من حيث انه الصحر كذلك خروج مجموع عن مجموع مركب من الوحدات الفرد لكون
عمرو احدا لا يستلزم خروج واحد من احاده البسيط وهذا الدخول والخروج ليس مثل دخول الكل في طرف دخول جزئه
مع يستلزم دخول اجزائه وخروجه ايضا مثل هو خروج ودخول بالنسبة الى جنسه اعتبار والكل والجزء قد يتغايران
في الجنس والاعتبار فقول وعمر خارج عنه ثم وجوده وحينئذ على تفاوته ثم وجه الدفع عن جريان الدليل
ان هذه مراتب الموجودات لم يلزم انها متخالفة بالماهية النوعية فان حصة من الانسان وللفرس انسان وكذلك
حيوان انسان مثلا وحصة من الانسان والفرس انسان وفرس وكذا تستمر الانسان والفرس انسان وفرس
وان كانت الحصة التي بعض منها الفصل فيهما وحصة من الانسان تخالف بالنوع لحصة من الفرس بالتفاوت الجوهري
فان حصة من الانسان ايضا تخالف نوعا لحصة من الفرس بلا تفاوت في العدد **قوله** لا تسرى في مرتبة فيلزم التسلسل في الامور
ان كل عدد وجد فهو معروض لوحدة وعلة لها وتلك الوحدة جزء من العدد الفوقاني وعلة له وهكذا فيلزم التسلسل
في المرتبة وبهذا ما سلم جريان الدليل فيه بالاتفاق **قوله** او نقول فيلزم انعدام الغير المتناهي الى ان هذا الا يلزم
الاعداد الافراد فان وجود الثلثة بعد الاثنين لا يستلزم انعدام الاثنين لعدم تصادق النوعين المختلفين وكذا وجود
الخمسة بعد الاربعة لا يستلزم انعدام الاربعة لعدم لزوم التصادق بسبب تعمم في الاعداد الزوج بعد العدد الفرد يلزم التصادق
كما لا ربعة بعد الثلثة فانه يستلزم تصادق الاثنين والاربعة والستة بعد الخمسة يستلزم تصادق الاثنين والثلثة والستة

ان كلام ٣

قوله فخرج خارج المعروض الا ان يتغير خارج المعروض الهيئة الثلثة ١٢

المعروضات

الامور

ولا

ولان كل عدد زوج ايضا فان الاثنين لا يستلزم عدم الثلثة لعدم التصادق لعدم عدد بحكم فلا يلزم عدم نفي ايضا لا ما نقول
يكفينا في انعدام الاعداد الفرد واستلزامها عدم نفسها واستلزامها عدد زوج فوقها يستلزم عدم عدد زوج او فرد فوقها يحقق التسلسل
الفوقاني المستلزم لعدم الثلثة والاثنين اليحينية بل الاربعة ايضا لكنه بواسطة المستلزم لعدم الخمسة وكذا في سائر الامثلة واما في الاثنين
بينهما فتحقق يستلزم تحقق الثلثة وتحقق يستلزم تحقق الاربعة وتحقق يستلزم انعدام الاثنين ما يستلزم كل من الاعداد الفرد والاثنين
عدم نفسه بواسطتين لكن وكلي الاثنين في جانب واحد بان يتحقق تلك ثم اربعة فيلزم التصادق ثم يلزم انعدام الاثنين بلا واسطة
الثلثة الى الاثنين بل يتحقق الاربعة ثم يلزم التصادق فيلزم انعدام الاثنين ثم يلزم انعدام الثلثة فالاربعة والاثنين واسطتان في انعدام
الثلثة فوقها وتحتها وايضا يكفي في الاثنين تصادق الوحدة المغايرة نوعا وجنسا وعوارضه والجواب المذكور عن التصادق في الاول
جواب عن الكل وايضا اعتبار تصادق الوحدة مع سائر الاعداد ايضا لا يصح لانه لا حاجة فيها الى هذا كالاثنين والاعداد الزوج الاخر
يستلزم عدم نفسها بواسطة واحدة فان الستة يستلزم عدم الثلثة والاثنين وهما يستلزمان عدم الستة وايضا اعتبار الواسطة فيها
في الفوق ما عشار زيادة الوسائط كاثني عشرة للاربعة لا نفر **قوله** انه ليس شيء يمكن وجوده اذ امتنع وجود مجموع سوى الاحاد
الاكثر او الاقل على مدعاه في اصل وجود مجموع يكون مرتبة وجزئه الاقل من الاكثر كما هو حاصل الشبهة المشهورة الاتية قال بعض من
يسند اليه اشار الى ما ذكره صدر المحققين من انه اذا لم يعتبر من الاحاد العدد الا حصاعد ولا الصور لم يكن هناك موجود
الحالي على معروضات الاعداد التي تحت عدد موجود فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في الامور العرضية
انتهى هذا بظاهره يدل على ان النزاع ههنا في وجود الاقل عند وجود الاكثر والمقصود اثباته علمه مما مر انا نعلم
بديهة ان زيدا وعمرا واجزاء زيد وعمرو وخالد دعوى البداهة في الثلثة فقط مع قطع النظر عن دعوى البداهة في
اصل الوجود فيكون الكلام في وجود الاقل او الاكثر مسكوتا عنه نفيا واثباتا والاصل اعادة وتكرار فالاحسن
ان يحمل هذا امتناعا جديدا لوجود مجموع سوى الاحاد اكثر او اقل كما هو مؤدى الشبهة المشهورة والاحتمال فيه دخول
وجود المجموع الاكثر مع وجود المجموع الاقل اسهل بل بطل بعد ثبوت الثلثة والا لزم تركب الموجود من المعدوم ووجه
انه ظاهر ما ذكره انه قال فلا يلزم معروضات الاعداد التي تحت عدد حيث قيد المعروضات او الاعداد بكونها تحت
عدد وان احتمل ساقه العموم حيث قال لم يكن هناك موجود فبان يكون الا في الاحاد لا الى المجموع الاكثر لكن
جوابها هو في الحمل على ما ذكرنا حيث قال ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة اذا وجد انسان كزيد وعمرو ولم يكن هناك
موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو الذي معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه وكذا اذا وجد ثلث
كزيد وعمرو وخالد يكون موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد الذي معروض الثلثة وهكذا فاذا وجد امور غير متناهية في
الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري الدليل فيها اسهل اذ لم يعرض لخصوص وجود الاثنين لاجل بعد الحكم بوجود الرابع وكان
محل النزاع على الظاهر هذا مضطرب الكلام ظاهرا لا او فليعلم انه يلزم كلامه خلاف ما ذكرنا في كل ما يعلم علمه تحقيقناه وما يحمله بعض العلماء في الامثلة **قوله** واجب

بواسطة واسطة او بلا واسطة استلزامها بواسطة او بلا واسطة كان الاعداد فرد يستلزم تحققها ٣ بواسطة او بواسطتين اخر ١٢

استحالة ٣ الاخر

واحسنها المسلك والمنهج الاستاذ قال بعض من يسند اليه بعد ما دفع هذا الجواب بما حاصله ما ذكرنا ههنا في الاصل وعلق
في الجواب ان حصص الاجزاء او في المقدمة المفروضة القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع الاجزاء انه لا او المتباينة التي تحمل الكل
كل منهما سواء في الذهن وكذا ان الاجزاء الرابع ليس مرتبة الفصل ضرورة امتناع تقدم الكل منفكا عنه الجزء انتهى فتأمل في
وما ذكره في القدح في كلية الحكم فان اشكل الاجزاء ابطالها كلها على السواء والفرق بين كل وكل الاجزاء في بساطة الكل فبعد القول في موضع
بان وجود جميع الاجزاء او سلب لوجود الكل يلزم كليا والا فكذا او الا فحصل بين الاجزاء او نفسها في القيام بعضها مع بعض وعدمه
في تلك المقدمة المسلم مما على تقدير الفرق والتأثير بعلل العكس انسب واتم لا انسب ان حصص الكل مما يكون اجزائه منشئة
لا الاجزاء مطلقا فان الاجزاء التي منشئة الرابع انما موجودة والقول بان وجود العين المنشئة منها مانع للخلف فساده
بل على هذا انه نحا ان حصص الكل ثم اعلم ان التأثير في القدح يحتمل الوجهين احدهما باعتبار ان يكون المراد بالقدح
قدح الناقض فالتأثير فيه رفعه وثانيهما باعتبار ان يكون المراد به قدح المجيب فالتأثير فيه اثباته فالحكم الكلي انه يحمل
الوجهين على قياس التفاوت انما هو في الاعتبار واما المحقق فكل منهما مستلزم للآخر فحاصل الكلام انه وجه نقضا
اجماليا اذ ان لم يتم ههنا لم يتم هناك فان لم يتم هناك لم يتم ههنا فعلى الاول مدفوع وعلى الثاني مانع تحقق حال المجيب النقض فتأمل
في قولهم ان المجيب مقابل الناقض مانع انه لم يرد به كونه مانعا والنقض على هذا الحكم وعلى ما اجاب الاستاذ المحقق العز
المتوقف على ابطال الدور والتسلسل فانه اذا صدر ا عن ب و ب عن ج و ج عن د و د عن مجموع ا ب ج و مجموع ا ب ج د
مثل ا و ب هكذا سواء توقف الاشياء مثل هذا الدور ام لا او لم يتوقف دعوى وجود مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية
مانع بليغ وعلى هذا الدليل لان بعض احاد هذا المجموع لا ينفك عن بعض آخر في الذهن مثل مجموع ا ب ج الذي هو واحد من العلل
الموجودة لا ينفك عن ا وعن ب وعن ج واذا اخذ مجموع احاد لم يكن يوجد عالم يكن المجموع المفروض مجموع الممكنات بالغا ما بلغ ولا يلزم
بان الخارج واجب قوله وانما قررناه كذلك اي انما لم نقل ان انتقاض البرهان ببعض المعلومات بل قلنا ان انتقاضه بتصور
العلمية لبطلان الجواب السؤال بناء على ان السؤال والجواب شخص واحد لان النقض ببعض المعلومات كما سنذكره بعده بلا واسطة
كما قال فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية قال بعض المحققين في حل كلام الشارح حيث قال فعلى ما ذكرت من بطلان الامور الغير المتناهية
مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون علومه متناهية كمعلوماته والا اي وان لم يكن معلومات
الله تعالى متناهية بحسب الوجود العلمي بل كانت غير متناهية لجريان البرهان بان يكون امور غير متناهية ويخلو مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان
الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر الكلام انتهى اقول كلامه اولا وآخرا يشعر
على ما ذكرنا هو ان النقض باعتبار نفس الصور العلمية ليس كذلك بل انه باعتبار نفس المعلومات بحسب وجودها العلمي بحث على السؤال
على وجود المعلومات في العلم وعلى مغايرة وجودها العلمي على نفس العالم ظرفا ونظرا فانه ان العلم هو الصورة الحاصلة ويجئ في بحث علم الواجب
في جواز الايراد باعتبار الوجود العلمي للممكنات بانه صادر بالاختيار فيجب ان يكون موجودا قبل هذا الوجود في علمه فكذا ان الواجب

بالنظر

علمه ٤

بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان تعلقه صادر عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذكر الوجود وصفا عليها لذات
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها انتهى ومعنى الوجود العلمي انه من اقسام العلم من قبيل النسبة الى الطبيعة وكذا في
وجود الاشياء في علم الله تعالى لا طريقه حقيقة المحل عدم العلم لا تناهي علومه تعالى بل وحدته كما اذا كان واحدا بسيطا اجماليا
ثم بعد اثبات المغايرة كان الواجب في الجواب ان يعتبر الاجمال في نفس المعلومات بحسب الوجود العلمي لا في نفس الصور العلمية
واثبات الاجمال في التفصيل بمنع الصور التي هي العلم وانتفى الاجمال كما قال لو كان علم الواجب بالاشياء بصور متفصلة لكان الامر
كذلك كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه واحدا بسيطا فلا تعدد في المعلومات حتى يجري فيها الانطباق
بما ذكره قوله والمجموع غير مساو لمجموعه كشخص الاول لانه بمجموعه ذاتي المركب بخصوصه من الممكنات بل السبب
بالذات اجتماع الافتقارات والمتعدد الامر المجموع المركب وانتفى البرهان الى ابعاد احد طرفيها كالمحبة الاولى
فانها لو لم تتم يلزم انتقاض فان الاجتماع لازم وجود العام لان المحكوم عليه مسلم فان زيدا الموجود اليوم وعمرو الموجود امس
هو الاجتماع منتف لانا نقول انه لازم لوجودهما معا لا مطلقا ووجودهما لا نقول بمعنى وجودهما معا هو معنى عدمهما
لازم الاجتماع يحتاج احتياجه الى اسبابه والقول بان احتياجه في الوجود كاف لاثبات امكانه فان الممتنع الاحتياج
في الوجود الى شيء كما لا يحتاج في عدمه مدفوع لان وجوده فرضي فيجوز ان لا يحتاج وعلى تقدير احتياجه فيه لا يعرف امتناعه
الذاتي الواقعي ويمكن ما ذكر عدم امكان كل مركب واحتياجه كما في المركب الاعتباري ولا لزم احتياج عدمه الى عدم
جزئه وان استلزمه فان عدمه لذاته وما بالذات مقدم وعدم الجزء مطلقا مثل عدم جزء بعد عدم جزء او
في المركب الممكن والعلية يعني مصحح دخول الفاء انه غير مسلم فانها انما تكون فيما له علة ومصحح دخول
الفاء فردانها وتستلزم ايا ما استلزام الخاص للعام والمعروض ان علة عدمه هي الذات فالجواب عنه على ما
الجواب عن استلزام عدم العقل الاول الممكن عدم الواجب الممتنع بالذات لا يصح لانه قيل فيه ان عدم
العقل لا يستلزم عدم الواجب بالذات لذاته بل من حيث انه واجب وجوده لذات الواجب وامتنع عدمه لذلك
الذات وههنا ليس كذلك مع ان ذلك الجواب هناك ايضا لا يخلو عن خلل لان عدم العقل الاول بهذه
الحيثية والحيثية ايضا ممكن فكيف يستلزم المحال فقد تكلفنا في بعض المواضع كشرح الرسالة وحواشيه
في الحواشي هذا بان المستلزم لعدم الواجب هو اجتماع عدم العقل الاول بهذه الحيثية وهذا هو المحال
بالذات لا ذات عدم العقل الاول وحده ولا الحيثية ولا هو مع الحيثية المذكورة فان فرض الاجتماع المحال
بالذات يلزم ح والمعروض عدم العقل الاول فقط قلنا عدم العقل الاول هو فرض الاجتماع له
الحيثية المذكورة وانه مع قطع النظر عن الفرض ومتى فرض عدم العقل فرض الاجتماع بخصوصه
لكن لا يتكلف ههنا لانه يمكن ان فانه يمكن ان يرى لا يتكلف اصلا فان النقض بلفظ المجموع واعتبار الاجتماع

بوجه اعم من ان تكون في زمان واحد او في ازمنة غير متناهية فالقايلون بالاستحالة مطلقا يقولون فرض الاجتماع
باي وجه كان هو فرض المحال والقايلون باستحالة المجموع لا المتعاقبة يستفسرون عن لفظ المجموع ففي المجموع المتعاقب
فرض الاجتماع هو فرض المحال في المتعاقبة يقولون باستحالة اللازم حتى يقال من اين يلزم قوله وهكذا
حال الى غير متناهية يعني اذا زاد بقدر متناه وهذا مراد من قال بعدم وقوف اللاتفاوت والمقدورات
اجاب الاستاد لا يمكن ان يكون مراد ذلك الفاضل ان المحال اذا وصف بالامكان لا يلزم حمله تحت لا تبلغ
عنه لان تلك الجملة ممنوعة بل اعتبارها متناهية الى ما قال فلو ان ما اجاب به الاستاد الكلام ومنه تحامل
وعدنا ناصحا عبارة ذلك الفاضل هكذا حدث قال في كتاب المسمى بروضة الجنان وبعض الكلام نقول ان اردت به انه يمكن
خروجه الى الفعل ما يمكن خروج كل واحد منه فهو غير متناه وخروج المجموع من حيث هو مجموع والمحذور انما نشاء منه ان
اردت جملة معينة يمكنها الخروج الى الفعل ولا يمكن الخروج لما زيد منها لمنع ان هناك جملة كذلك وان اردت جملة لا على التعيين
فهي غير متناهية غير معينة انتهى بعبارته ولعل الاستاد ما جاء في نظره هذا الكتاب قال الشارح لكون الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية قال بعض من سعد الدين شرح هذا العقد الى ان جريان
التطبيق في المعدومات انما تاتي اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود لا يكفي فيها كونها غير متناهية
بحسب ذواتها وانفسها فلكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض البرهان به انتهى
قد مر ان المدار على التمايز بين الاحاد موجودة او معدومة فان المعدومات اذا تمايزت ترتب او لم
ترتب يجري التطبيق فيها لم النقض باعتبار الوجود العلمي سواء كان هو نفس العلم كما ذكرنا او مغايرا له كما هو
من كلام هذا المستند فيما مضى لا دخل فيه لكون المعلومات موجودات خارجية فاذا باعتبار نفس الوجود الذهني
فما معنى ما قال فلكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض هذا البرهان به وكيف يصح هذا
على كون الموجودات منها متناهية بل كان الواجب ههنا ان يقول فلكون المقدورات غير متناهية لا ينتقض هذا البرهان
به لكونه يجري لا تقف وانه كان موضع ما ذكره ههنا قبل بعد الالزام اي علمه تعالى اجمالي قوله او لا يسع
اي لا يصح لهم التزام وجود صور العلم اذ لا بد في التعلق وان صح الصافه تعالى بهذا القدر بالعالمية وفيما ذكره
الشارح انه وان صح الوجود لا يصح الاتصاف الا انه يمكن ان يكون كان هناك ايراد الشارح او لا على عدم صحة وجود
العلم سواء كان العلم اضافة او ذات اضافة وما ذكره ثانيا كلام تنزلي بعد تسليم الوجود قوله وهذا الجواب من سوالح
الوقت قال بعض سعد الدين اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف لما ادعيه السائل من عدم بطلان
وجود الغير المتناهي مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء لكون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية موجودة
في الخارج في ازمنة غير متناهية بوجودة حاضرة كل منها لجميع اجزائها انفسها عنده تعالى ازلا وابدا

اذ تصور

اذ تصور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حصوله ازلا وابدا بل بناءه على ادعاء حصول
تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتامل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات
مع ازمنتها حاضرة عنده تعالى معنى غير اثبات حقيقة العلم وادعاء كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر حال كونه
جوابا لكلم مما ذكره الشارح انتهى كلامه اقول البناء الكلام على ادعاء الحضور وحقيقته بل بناء الكلام
على ان الحضور اذا كان حقا لما قالوا يصح ان ظرف الاضافة نفس الموجودات الحاضرة في وقت ثبت علمه تعالى جميع
لا وقت كما قال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري الخ وكذا قلنا ولعل الحكم بلا جزم وبصيغة التفصيل عن الشارح
فالمراد ان الشارح يقول الا ضافة لا مطلقا ثم انه اضافة اعم من ان يكون كما وكيفا بان يكون الابد او على نفس
الزمان واسند ويسمى زمانيا بعالي هذا اصوب بل اشار الى عدم الاحاطة بل هو محض الانكار على العرفاء
الاولياء الاصفياء فان القول من كلام خواص محققي الصوفية ونحن في ذلك في غطاء التقليد ولكن حسن الظن بهم
على المحجوبون لم يفهم كما هو حقه في كلماتهم تا ازل با ابد نيوسته است حلقه بر در هر آنكه در سبب است
خبر دار عالمي زدم كه تا جا دى فرد ايم كنون منست ومشهور انه ليس عليه كابن ادسيكونا او سوف يكون
ويقول ليس عند ربك صباح ولا مساء وقد مر في هذا المستند نقلا عن بعض المتالهين حديث الدهر
ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد في الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض و
مستقبل ولا قسمة بل هو امر وجداني محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل فيه باعتبار الا
عين الابد فمنه يتجلى ولهم هو الاول والآخر ولكن للمجردين عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات
المبين للحوادث الاتية في الزمان الغابرة انتهى فقوله فالازل فيه باعتبار عين الابد عبارة النسخ التي
وصلت الينا كانت هكذا ولعل فيها تصرفا من الناسخ نحو معنى حضور الجميع عنده تعالى ليس بحيث يجتمع
الازل مع الموجود المذكور وكذا الابد والآن الذي نحن فيه بل مثلوا الزمان بالحبل المنبسط والحوادث بالحبل الممتد
جوانب ونحن جالسون فيه ناظرون من بابه الى الخارج وما يراه من الحبل في محاذات الباب فهو حال
وما مر بالباب واحد طرفيه ماض والآخر مستقبل واما بالنسبة الى المجرد يشتمل بسبب الحبل المذكور الى
هو خارج عن البيت على سطحه فانه يرى جميع الحبل من اوله الى آخره معا فنحن زمانيون محبوسون في
زمان لا يكون فيه الاما يحاذينا والواجب خارج عن تحبيسهم بريء من حبسه مراة لمالك صاح ما فيه موضعه
فما هو في يكون لطرفه جمع فيهما ولا انبساط ولا انطباق من الواجب تعالى يلزم تحرير الجهة
نسبة الى مركز الدائرة الى نقاط محيطها المنتظمة فيما بينها بعضها قبل بعض وبعضها بعد بعض
وهكذا فانظر فيما قال او تصور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حصوله
ازلا وابدا

الفرق المعدوم ص

والفرق بين الاصل والفرع اذا كان مراده من المعدوم في الآن وان كان موجودا في الماضي او في
المستقبل الآن يقال مراده من المعدوم الصرف ما لم يوجد ازلا وابدا ثم ما قال والحاصل ان ذاته تعالى
بحيث يليق جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده تعالى مغني عن اثبات صفة العلم الخ انما يصح في
ويصح الغناء اذا اثبت منشاء القول بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة هو عدم حضور جميع الاشياء
عنده بل لعل له وجها آخر كما ان الامام الرازي رحمه الله مع انه يقول بالوجود الذهني يقول بان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم حيث قال في المباحث المشرقية الفصل السادس من القسم الثالث الذي هو في الكيفيات
المختصة بذوات الانفس العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المتضايفين
فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم
لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث معقول
وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل فلا يمكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان
يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما انتهى والغرض من هذا النقل
اظهار ان الصورة المرتسمة هي طرف الاضافة عنده فيكون النزاع بينه وبين القائلين بان العلم
هو نفس الصورة المرتسمة قليلا فربما خلافا في الاصطلاح وبينه وبين المتكلمين في اثبات الصورة
الذهنية وجعلها طرف الاضافة وهذا اقوى وفي ما ذكره اولا في اتحاد العاقل والمعقول من
الاعتبارات اشكال يجيء في الاصل ثم فلنرجع الى بيان ما يلزم لكل من الاقوال الثلثة القول بالعلم
الاجمالي للواجب كما ذكره الشارح والقول بانه علم حضوري والقول بانه اضافة ازلية طرفها الاشياء كلها وقد اما
ما لزم على القول بانه العلم حضوري فهو عدم اتصاف الواجب بعلم وانه يلزم حدوث علمه وانه يلزم تعدد علم
بحسب تعدد الموجودات لان العلم الحضوري هو نفس المعلوم الخارجي بلا مغايرة باعتبار ما ايضا كما سيجيء في
كلام الشارح في بحث علم الواجب تعالى وانه يلزم ان لا يصدر الموجودات عنه تعالى بالاختيار لئلا يلزم تقدم الشيء
على نفسه لان الاختيار يستلزم تقدم العلم وانه يلزم ان لا يعلم المعدومات الممكنة ازلا وابدا واما القول الاخير
فيرد عليه ان الاخيران بل الثالث الاخير الا ان يجوز ان يكون طرف اضافة امور كثيرة متماثلة وبعد كلها
ثم ان علمنا وقد علمت ان البناء على الاتحاد على اقوالهم [illegible] المنفوس فانه على ما فيه ما لا يرد
والابد غاية التباعد بحيث لا ابعد منه فكيف الاتصال والجمع ولتراقوا لهم على طور وراء طور العقل ومصرحون
به في مواضع بل يجعلها واما على القول بانه علم تعالى اجمالي بسيط فيرد عليه انه كيف ينطبق صورة واحدة على امور مختلفة بالذات

على زيد مثلا

على زيد مثلا يستلزم ان يشتمل على خصوصيات زيد ولا يشتمل على خصوصيات عمرو وغيره الا ان يطابق على عمرو ايضا ان يشتمل على خصوصيات عمرو
ولا يشتمل على خصوصيات زيد وعمرو وهكذا الا ان يقول بانه مثل انطباق الانسان والحيوان على كل واحد من افرادهما فهو قول
بان علمه تعالى بوجه كلي لا اعم منه وهذا افحش وفيه ما حمله كلام المحقق عليه وكفرهم بسبب قولهم بانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
من حيث انه متغير بل يعلمها بوجه كلي فان هذا الكلي يجوز ويصح ان يكون مثل الانسان والفرس انواعا بل اصنافا بل يكون لكل
لكل نوع بعض تخصيصات بخلاف العلم الاجمالي الواحد الشامل لجميع الممكنات موجودها ومعدومها جواهرها واعراضها
بل ان معنى الاجمالي هو عدم الاخطار بالبال وعدم الالتفات بالفعل وان كان الكل المحوي مخطرا وملتفتا اليه في صريح
التجريد بطل من وجوه الاول انه يجري في التطبيق وعدم الاخطار لا يدفع لتعدد الصور الحاصلة والثاني ان الاجمال فوق
مرتبة العقل بالفعل من مراتب النفس ~~وكان~~ وفوقها هو مرتبة العقل المستفاد وهو مرتبة المشاهدة
وعدم الاخطار في حال الصناعة غير معقول لان شان هذه النفس في هذه الحالة وانه علام عدم اعتبار الاخطار في النفس
بالاخطار الذي هو مرتبة من مراتب النفس سواء كان داخلا في الثالث او واسطة بينها وبين العقل بالعقل والمستفاد والطلب
وبينهما التناقض ما فقط واما على الاول فلان تفاوت الاحكام مثل ما ذكره يستدعي الانحفاظ من شانه واعتباره
على ما بلا للتوقي وعلى تقدير الدخول لما يدخل احديهما والثالث ان اثبات التفاوت في علم الواجب بالاشياء غير معقول
بل غير معقول فان علمه تعالى يجب ان يكون في اعلى المراتب من الكسلية فيكون باعتبار ... ما يرد عدد وا ... ما
لبيان التفصيل في المراتب ثم اعلم ان ذلك المستند قال في حل قول الشارح وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك ...
ان علمه تعالى حاليا واحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج ...
ثم قال في بيان المشار اليه وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ثم قال ...
المعدوم في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات الذهنية المتجددة في الوجود انتهى لا يخفى انه يفهم من كلامه ان ...
الاجمالي مع الاضافة وقال ان للقائلين بالاضافة مخلص والتزموا الاجمال ايضا وقالوا ان العلم قديم وتعلقه
انما هو بالموجودات الذهنية المتجددة فاذا تمهد هذا معنى الاجمالي في العلم ولزم المخلص في لزوم وجود امور غير متناهية في العلم
غايته انه ليس نفس العلم بل في متعلقه ومن لزوم حدوث علمه تعالى فاحد هذين الامرين لازم والظاهر هو التجدد لان غير
المتجدد عنده وكتب عليه نعم اولا وان احيل الى كلامه الاول والثاني بعد الاتيان بانه يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث
بالازل قال وفيما ذكرنا مخلص من ذلك فالظاهر ان المشار اليه بقوله ذلك هو حدوث علمه بالحوادث لو اريد خصوص
هذا الايراد ايضا في المخلص ويجيء في كلام الشارح في بحث علم الواجب تعالى ان العلم الاجمالي وجود علمي للممكنات وصدوره
بالايجاب لانه صفة له تعالى وصدور الصفات عنه تعالى بالايجاب والمغايرة بين الوجود العلمي للممكنات وعلمه تعالى
انما هو بالاعتبار وقال في ... وكذا المبحث المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة

ويجمل

ولا يسطع نور الشرع فكيف لا يظهر ويتجلى فيها ان ثبت عدم مثل [illegible] بعض الحكمة النظر [illegible] فيما ذكره المستدل ابو
اربعة معان قوله لا يرى في المرآة [illegible] فان المرآة فاتها لي [illegible] جوانبها وعدم ارتسام الصورة في جميع [illegible] مرتبة
اجزائها جميعه لاختلاف [illegible] صفائها بالنسبة الى الرائي وعدم صفائها كما هي بالعرض لو حاذاها المرآة
جميع جوانبها وارتسام الصورة في جميع [illegible] وانعكس الشعاع من جميع [illegible] واشتد صفائها حصل العلم
بان هناك مرآة الا بطويه بتعقل معناها في المتمثل له فان الوجه لا يحاط له ولا يرتسم فيه صورة
ولا يعكس منه شعاع بل لا [illegible] له اصلا [illegible] ارتسام ولا انعكاس [illegible] واضح غاية الصفاء بل اعلى
ان ينسب اليه الصفاء [illegible] وعدمهما [illegible] وهذا المتمثل [illegible] بالنسبة الى بعض لا فهام العاطلة
المتأخرة لما الذا تنفتح الى حضرة ولا الجاهلة [illegible] الباهرة وسابق ما نقله [illegible]
الانوار والوجود [illegible] اي لا نور الى ما لا [illegible] ذاته ولا حالة من غيره وحاله الوجود من غيره موجود [illegible]
لا قوام له بنفسه بل اذا اعتبر ذاته فهو من حيث ذاته عدم محض وانما هو موجود من حيث نسبته الى غيره وذلك ليس
حقيقيا كما عرفت في مثال استعارة الثوب والضيع والموجود الحق هو الله تعالى اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض فاذا
اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول رأي موجودا فكل شيء له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه
نفسه عدم وباعتبار وجه الله موجود فاذا لا موجود الا الله [illegible] كل شيء هالك الا وجهه قوله ويؤيد هذا الاحتمال [illegible]
ووجه التأييد قول المذكور انه لو كان المشار اليه هو عدم الوقوع فقط لوجب ان يقول والاحاديث الدالة [illegible] عليه
بالضمير ولو كان هو الامتناع فقط لكان الوسط اكثر ولو [illegible] لا يقول [illegible] الاوسط وقد يستدل على امتناعها
بذكر لفظ الامتناع [illegible] قوله وقد يستدل عليه بالضمير وايضا لو كان المشار اليه هو الامتناع فقط لوجب
ان يذكر حال الدليل العقلي بالنسبة الى عدم الحصول بانه وجد او لم يوجد ثم يقول والاحاديث الدالة على عدم [illegible]
انه مركب والدليلان المذكوران بعده عقليا ونقليا كل منهما يثبت [illegible] من المدعى المركب [illegible] الطهارة [illegible]
فلا بد من ترك الفصل ولا التقدم والتأخر ولا انه كان موضع الاضمار ودليل الامتناع وان كان دليلا لعدم الوقوع ويصح
جعل الاستدلال المذكور دليلا للمدعى المذكور وان كان مركبا وان كان المدعى عدم الوقوع فقط [illegible] وكان يصح
ان يقول وقد يستدل عليه بالضمير سواء كان المشار اليه بقوله ذلك هو عدم الوقوع فقط او الامتناع فقط او
مجموعهما جعله خاصا بالامتناع [illegible] بهذا المعنى اي وقصد بيح ذلك بالذات قال الشارح [illegible]
[illegible] من المرفة [illegible] لما نفخ [illegible]
[illegible] المنع مرتبة من مراتبها [illegible] فقط [illegible] الموفقة [illegible]
ذكرناك وما [illegible] على سبب العبادة والذكر والشكر مطلقا يجوز ان يختص مثل الاطمينان المطالب ابراهيم عليه السلام
وصل ما قال

كما ان نور الحق هو الاوجود ولا صفاء [illegible] الا ان ذلك فان كل شيء سواه [illegible]

وحوبه انما لبدايته

قوله [illegible] بالحدوث وهو [illegible]

وقيل ما قال صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك انت كما اثنيت قال الشارح فانكم لم تقدروا [illegible]
بخلاف ما سابقه فان المولى ما مورد به والمنهي عنه كونهما من الافعال الاختيارية والافعال اللازمة [illegible]
على الانطاق والنهي عنها فالنهي عن التفكر [illegible] على عدم القدرة [illegible] احد الطريقين [illegible]
شطر البيت ولي در ذات او محض [illegible] بود در ذات او انديشه [illegible] باطل محال محض [illegible]
حاصل [illegible] من هذا ان عدم القدرة لا [illegible] التفصيل الحاصل فلا بد له الحديث على عدم الوقوع بهذا الاحتمال قوله
لو لم يحمل [illegible] البلاغة والعقل ودخول وقت الصلوة لوجوبها والمقصود تصحيح الاستدلال من احياء الارض
على وجوده ووجوبه وسائر صفاته لو سلمت لا يدفع ما ذكرنا لان مرادنا ان الآية لا تدل على وجوب النظر فيما ذكر
بالتفصيل فانه لا يحصل التفصيل من النظر فانظر [illegible] بعض [illegible] ان هذه الآية [illegible] لا تدل على وجوب النظر
اصلا اي معرفة الله تصور [illegible] صحيح [illegible] كل منها البرهان على ما سنا من احياء الارض ودليل وجوب فيهما هو النظر
الا ان النظر فيها [illegible] فانظروا الى آثار رحمة الله [illegible] وانظروا ماذا في السموات والارض فان كلا من هذين الامرين للوجوب على
ما نقل من ابعاده عليه السلام ترك التفكر فيها انتهى بهكذا عبارته وفيها سقيم كثير بل كما انه وجوده بالشرع لان
ثبوت الشرع يتوقف كما تقرر على العلم بوجوده كذلك النظر لا يثبت بذلك بالشرع اذ لو كان وجوب النظر مما
يتوقف عليه النظر والنظر مما يتوقف عليه معرفة وجوده كما هو مقتضى كونه ماموراً به فيلزم اما ان لا يجب او يجب بالعقل
ثم علمه وجوده [illegible] وعدم حاجته الى النظر او كونه مع نظائره وحاجته اليه مما لم يجعله الشارع واجبا مثل وجوب الزكوة والحج
دون كسب المال فان المال موقوف عليه ولم يؤمر بكسب المال فعلى اي حال سوى الوجوب بالعقل فالامر بالنظر [illegible] و
ان الحصول الحاصل [illegible] ثبوت القدرة [illegible] مما يتوقف عليه ثبوت الشرع لان ثبوت الشرع قال يتوقف على ثبوت النبوة
وهي على المعجزة وهي على عموم القدرة اي علم كل منهما على علم الآخر [illegible] والامر بهما للوجوب [illegible] هذا يدل على ان
الحديث المنقول [illegible] لان الامتنثال [illegible] على الوجوب [illegible] يجوز ان يكون الامر فيهما للاباحة او الندب ولكنه
اول الكلام [illegible] اعاد لام التعليل واورد الواو العاطفة عطفا له على الدليل السابق [illegible] على انه دليل [illegible]
وكذا [illegible] بدل على ان الحكم بان النظر واجب [illegible] وهذا كاف في المطالب والتشبث بعدم اثبات المطلوب بهذا الى
تمام دليل [illegible] مجملا [illegible] للمطلوب [illegible] الا [illegible] دليلا [illegible] بل [illegible] هو هذا [illegible]
[illegible] كما هو الظاهر [illegible] لو ثبت عدمه دليل [illegible] بدون توسط المدعى [illegible] وجه
قال الشارح وهو مبني على [illegible] في قوله [illegible] شكر المنعم واجب [illegible] وجوب الموجب المطلق وجب [illegible]
[illegible] دليلهم وان منعوا بالبطلان [illegible] اعلم ان محل النزاع هو الحسن والقبح بمعنى استحقاق

فاعله المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا لا بمعنى صفة الكمال والنقص ولا بمعنى الموافقة للمصلحة
والمخالفة لها فان الحسن والقبح بهذين المعنيين مما يقول به الاشاعرة ايضا وان العقل حاكم فيهما وسيجي هذه
في الشرح فلو كان مراد المعتزلة احد هذين المعنيين فليس الجواب ما ذكره الشارح من ان الحسن والقبح العقليين [illegible] عندنا
وسياتي في الجواب عدم تسليم ان شكر المنعم حسن باحد المعنيين الاخيرين ان صح وكان مجالا للمنع بل منع استلزامهما الوجوب
المتنازع فيه نعم يرد ان الظاهر ان صفة الكمال يستلزم المدح عاجلا والثواب آجلا فبعد تسليم انه صفة الكمال منع
الاستلزام المذكور لا يخلو عن خدشة ولكن قال شارح التجريد اجاب عنهم المعتزلة بانا نستفكم على اصلنا
ونثبته وهذا يدل على ان مراد المعتزلة ما هو محل النزاع ولكن يحكي المغفلة منهم ايضا ههنا فلو ثبت ان مراد المعتزلة
ما حمل عليه الاشاعرة يتم ما ذكرنا كلاما في المقام وتستدل لا احد بد [illegible] لاثبات الم قوله تحقيق يجري الى جميع الكلام
في انهم لم يجعلوا هذا وجهان فانه ان كان مدعى الاشاعرة بسيطا وهو الوجوب بالشرع لما يصلح هذا دليلا لاتمام المدعى لان
سلب الوجوب العقلي لا يثبت الوجوب الشرعي ولا طرفيه لانه لا [illegible] ذلك فلم يجعلوه وجها وان كان مدعاهم مركبا لا يلزم كل
من دليلهم مثبتا لمدعاهم تماما بل كل دليل يثبت في جزء ما اثبته الاخر فيكون المجموع دليلا واحدا فلم يجعلوا الكل واحد دليلا
في تعاليه توجيه كلامهم ان مدعاهم بسيط فالوجه الاول مثبت له كما ذكروا والوجه الثاني ايضا يثبته ينقسم في اصل الوجوب
مسلم ومما لا خلاف فيه بين الفريقين في الوقت للسلامة وانما خلافهما في انه بالشرع او بالعقل والحصر ايضا
مسلم فمتى ابطل كونه بالعقل ثبت كونه بالشرع ولو مدعاهم ههنا اثبات كون الوجوب شرعيا فقط لا نفي
الوجوب العقلي ايضا غايته انه ليس مطلوبا ههنا وعلى تقدير كون حكمهم مركبا ايضا وانه لكان يتم هذا الوجه كما ذكرنا لكن لا يتم
الوجه الاول فالوجه ان يحمل على ان مدعاهم بسيط ليتم الوجهان ثم توجه دليل المعتزلة لمعنى هذا الوجوب بانه يتم مدعاهم
ايضا بسيطا وهو الوجوب بالعقل بل حاصل مذهب الفريقين هو الاحتمال الرابع الذي حكم بانه نزاع لفظي [illegible]
ان يحمل مدعى المعتزلة مركبا ويحمل مجموع الدليلين دليلا واحدا كما هو ظاهر عبارة التجريد ولا يسلم انهما دليلان [illegible]
ما حمله عليه الشارح رحمه الله ويحمل مدعى الاشاعرة بسيطا ويحمل الدليلان المذكوران كل منهما دليلا براسه كما بينا قوله
غير جائز عقلا ليس هذا هو الوجوب العقلي ولا يلزم ان الرازي بل استحالة عقلية قوله لانه يخففه لا حظ فيه الخ
لو سلم نفي الحظ الجبلي الى المعبود للشاكر لكنه يجوز ان يتم فايدته مثل فايدة الدواء البشع مع ان الحظ الجبلي
ايضا قد يحصل لبعض العباد كما قال صلى الله عليه وسلم ارحنا يا بلال فالمراد بهذا تحصيل او لم تحصيل قوله
ولا استقلال للعقل في هذه القدر لا يكفي للمستدل نعم هذا يكفي اذا كان المجيب مانعا في معارضة استدلال المعتزلة
على الوجوب العقلي مدعيا بان فايدة شكر في الآخرة ومعنى الوجوب العقلي هو الحسن الذاتي الذي يحكم به العقل اذا

اطلع

اطلع عليه سواء اطلع بالفعل ام لم يطلع وسواء كان منشا حسنه ذلك او صفة حقيقية او اضافية فلو [illegible]
يكون اجالا دنيويا واخرويا ان الحكمي فعل حسنا او قبيحا ويستدلون على هذا الاحتمال فيجب توجيه النفع به في بعضهم اذا
جزء وابطل فايدته في الآخرة بخصوصها والافلا او لو انه لم يقولوا بهذا ولم يثبت استند الاثم الى
هذه المقدمة فهذا مثل [illegible] بن حلا او بسط قوله ولانه يعرف بعلل الخ ولانه كالمستهزئ
قوله اذ لا مانع من الوجبات [illegible] الشيخ بذكر هذا في ذكر باقي الوجوه والشقوق وقع ما يان الخفاء
كان في هذا الشق فقط وتمام سره وللمعتزلة ههنا كلمات منها ان اعتقاده بانه منصب الحكم واحتمال الخطا
بالنسبة الى الامر لا يقدح ومنها ان المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي وبالرسول هو العقل والامام لا شك كرهها
مكملة بالهداية ومنها ان الفائدة وهي غرض الشكر لانه ثبت نوع انه [illegible] العابدة الاوفى ومنها ان
عدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا نتصور ذلك الا
بالاستقلال بامر الآخرة وفيه ما بعد تعلم من النفث النفاثة قوله فليطلب الخ مما ذكر انه ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع ما لم يثبت عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر
سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فلا ينبغي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب شرعا ليس
من تكليف الغافل المتفق استحالته لانه ليس تكليف من لم يفهم الخطاب ولم يعلمه انك مكلف بكذا وهذا انهم قد طلب
بالتكليف الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة ولكن ينبغي
ان التكليف قبل اخبار النبي في ذلك الوقت غافل نعم اذا التزم ان الوجوب والتكليف حسن الاخبار لما سبق
قوله وهو المعتمد في هذا المسلك معتمد الظاهر لان فيه اجماعا وهو اقوى الحجج قوله لان الاجماع في الخ الا انه يكون
النظر على ما ذكره الشارح مقدمة بمقدمة الواجب المطلق على ما ذكره هو العبادة والمعرفة مقدمة لها والنظر مقدمة
للمعرفة فيحتاج في شمول الحكم بان مقدمة الواجب المطلق واجب عليه الى تعميم اما في المقدمة من القريب والبعيد او في
الواجب من الواجب المصرح بوجوبه واللازم له مقدمة وعلى اي حال فالتوقف محل الخلاف فان الشرح التجريد
ويرد مثله على دليل المعتزلة ايضا لانه اوجبوا شكر المنعم والمعرفة مقدمة له والنظر مقدمة لها قوله
فالكلام على هذا انتهى الى الارادات بعضها يجاب وبعضها غير يجاب منها انه لم لا يكفي للعبادة المعرفة المتقدمة
على النظر لان كل مطلق شعوريا ولي [illegible] بالتعلم كما تراه الملاحدة او بالالهام كما تراه البراهمة او بالتصفية
كما تراه الصوفية وهذا هو ما ذكره الشارح بقوله فان قلت قد ذهب بعض الملاحدة الخ او مستغل عليه ومنها ان
ان مقدمة الواجب المطلق واجب بهذا الدليل [illegible] وهذا نبراد على دليل المعتزلة ايضا وشارح التجريد
اورد ما سبق في عداد المجاوفات بهذا الدليل فيه اذا ورد على دليل المعتزلة ايضا سابقا ومنها ان وجوب المعرفة

ما شرع غير ممكن لان الايجاب اما للمعارف وما هو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه
ثم اياه وهو ايضا باطل واجيب بان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف والبطلان بهذا الايراد وهو في على
المعترض ايضا فانه لا فرق في الفعل المتعدي في احتياجه بنفسه الى تصور فاعله ومفعوله وللمعارف التي مفعولة عامة
انه يلزم على الناس من جهلين فاعلا وتصورا وتصورها اذا كان المفعول مامورا به معارضة ولكن
شارح التجريد اورده في عداد الايرادات لا بطريق المعارضة الخاصة بهذا الدليل ومنها منع وقوع الانه
الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع علمهم بعدم علمهم بالادلة بل لم يتصوروها بما ينفع بل لم يعلموا الذات والصفات
ايضا وحاصله هذا الايراد وهو ما حصل قول الشرح فيما بعد فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
وان يعين اما وتوابه هو توابه والبطلان هذا ايضا معارضة وانه يرد على المعترض ايضا ومنها الايراد بطريق المعارضة
وهو وحده ملتبس والطاهر انه بدعة لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الاشتغال بالنظر فيما ذكروا
ولم يتواتر ولو صدر لتواتر لكثرة الدعاوي واجيب بمنع علم الاشتغال وعدم التواتر بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن
دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما والقرآن مشحون بها وهل ما يذكر في كتب الكلام الماثورة من تحريرها نطق به
الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل
وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس
وقوة الاذهان وحدة الافهام ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة
من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعترض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين في ايامهم وكثرة الشبهات
في زماننا وكثرة تمنيهم في زماننا ما حدث لكل حين فاحتيج بالتدريج كل ما حدث في الاعصار اليها فاحتيج
في زماننا الى تدوين علم الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه انواعا وابوابا
وفصولا ثم لم يجعل الاشتغال به بدعة فبدعة حسنة كما الفقه المعارضة الثانية انه نهي عن الجدل كما في مسنده
العدل روي انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم خرج الى الصحابة وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه
وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال صلى الله عليه وعلى
آله وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي
الوارد على الجدل انما هو حيث كان تعنتا وجدالا يشغلونهم عن الفاسدة لترويج الآراء الباطلة
ودفع لتحقيق العقايد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال الله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل

هذا

هذا الطول لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق والحق وابطال الباطل فمامور به كما قال
الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى
وعلي كرم الله وجهه للقدري مشهور روي انه لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
عبد الله الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ما
اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان سائلا قال ان املك حركاتي وسكناتي
وطلاق زوجي وعتق امتي فقال علي كرم الله وجهه تملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله
فقد اثبت لك شريكا وايضا النظر غير الجدل وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا المعارضة الثالثة عليكم بدين العجايز ولا شك ان تعبدا احب بالغم لم يثبت صحته ولم يوجد
في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري حين قال عمر بن عبد العزيز لي ان بين الكفر والايمان منزلة
بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان فقال عليكم بدين العجايز وان صح فالمراد به التفويض الى الله تعالى في قضائه
وامضائه لا النهي عن النظر ثم اخبار الآحاد لا يعارض القواطع هذه كلها في شرح التجريد بعضها بعبارته وبعضها
بخلاصته وايضا يلزم ان يكون العلم الرباني منهيا عنه وايضا يلزم ان يكون الواجب هو التقليد ولا يوجد المقلد
الاول تامل فاعلم ان هذه المعارضات ايضا لا اختصاص لها بالاستدلال الاشاعرة ولنا ليت شعري انه
كيف يمنع من يمنع عن علم الكلام وينهى عنه وصلاف الفرق الناجية والهالكة المؤثرة فيهما انما
هو بما ذكروا في كتب العقايد الكامل على الكلام لبيان اصولها وفروعها والمعارف المعتبرة بينهما هو
اهل السنة والمعتزلة تابعون في الفروع للحنفية او الشافعية يسمون بالحنفي والشافعي ولم تجعلهم
تلك الشعبة من الناجية فالتوجه الى ما هو اصل في النجاة كيف يكون منهيا عنه وعلم الفروع العقايد
فالفقه فرع الفرع والكلام اصل الاصل ولهذا سميا اصولا وفروعا والكلام في اصالته وكونه
غير مصطلح بعد ما كان فقها او داخلا في تعريفه لانه على خلاف من ذي الوري اصطلاحيا فوق اصطلاحه
ثم قد يكون فرد مفهوم اعرف عند قوم فردا آخر عند آخر ولا اعتداد له ولعله في التوضيح على الحقيقة
ان تعريف الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها ثم قال ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات الى الفقه
المصطلح فان اردت بهذا المصطلح زدت عملا وابو حنيفة رحمه الله لم يرد لانه اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها
سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام فقها اكبر انتهى والفقه
الاكبر كتاب مشهور من الامام وكونه فقها غير مصطلح بعد ما سماه فقها او داخلا في تعريفه لا

نفعله والنصب ص

الاجماع

وانه م

ان كان م

فقد اثبت دون الله ما تملكاه ان قلت املكهما مع الله صح

على التقليد ص

معصود بعض تفصيلها ونحو العدد في العلم

آخر

عن خلق ومن ذا الذي اصطلاحه فوق اصطلاحه نعم قد يوجد بعضهم في عصر قوم وفرد عند آخر ولا اعتداد به

قال الشارح من عرف بل نقصد والأطراط عطف على ما لوم اي على اللوم والسعاية عطف على الاطراط وعلى تقدير لوم الشحة

والسعاية يكون عطفا على من عرف قال الشارح انهم كلفوا النظر انه كلف ارتجاعا للدهيم المتمسكين على احد واما

احتمال نقل احد منهم عمن سواه من الصحابة فبعيد قال الشارح غاية الامر انهم اي المؤمنين الذين لم يأمرهم

النبي صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة والتابعون فيتحيرون في السعي وتبعهم الى ابن يديب

واستغناءهم عن النظر ببركة الصحبة المذكورة غير مسلم بل غير واقع بل هو اول المسئلة فالوجه ان المؤ

هو التابعي ص ابو واحد بامر النبي صلى الله عليه وسلم فيكون معلم الصحابة ومعلمهم هو التابع ~~وتابعهم تعلم~~ الى

رضوان الله عليهم احمعين لو وقع وتابعها الصحابة ونعلمهم ولكنها تعليم التابعي وتعلمهم هو تبعهم

واستغناء كل معلم انما يكون عن تعلم معلمه وببركة صحبة معلم فوق الزمان المعتبر بالنسبة الى زمانه

صلى الله عليه وسلم متحقق في الطريق الثلث لكن على تفاوت كما قال خير القرون قرني الحديث لان احا

جماعة واحدة ادركت صحبته ثلث وسبعة وكان السؤال بعد تعليمهم فقط فبين زماني كل معلم ومعلم الحاد

واي زماني به وبهذا تبين فالايجاد غير لازم كالمعابرة قال الشارح ما الاعرابي الخ استشهاد للتعليم فان

الاعرابي على الاستدلال من سماء ذات ابراج على وجود اللطيف الخبير واستشهد لما انه عليه بدلالة

البعرة على البعير واثر الاقدام على المسير هذا اذا كان سماء ذات ابراج اه هو من قول الاعرابي لكنه

سمع ان الكلام كان في امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالعلم من الادلة وقول الاعرابي لا يمكن وان

لم يكن من قول الاعرابي فقوله استشهاد في العلم الاجمالي بالادلة وحقوق الاستغناء نسبة عن التفصيل

فيها خارج الموضوع جواب الاثر بان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقررون العوام على ايمانهم مع علمهم

بان العوام لا يعرفون الدلائل قلنا كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة يدل على

البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على اللطيف

الخبير هذا الكلام ايضا يحتمل الوجهين بان يكون من العلم فيكون فسماء ذات ابراج اه داخلا

في كلام الاعرابي صونه مما سبق الفهم لانه لا كلام في صحته وكان الكلام في امرهم وان يكون من العلم وتمثيلا

في الاستغناء باجمال الادلة وعبارة شرح التجريد واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي

اه وهذا ايضا محتمل من الآيات والاحاديث الدالة على الاستدلال الاجمالي اكثر من ان يحصى كقوله تعالى

أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت الآية وقوله تعالى أفرأيتم ما تمنون أأنتم

تخلقونه ام نحن الخالقون أفرأيتم الماء الذي تشربون أفرأيتم النار التي تورون وآية لهم الارض الميتة

وآية

وآية لهم الليل وآية لهم انا حملنا ذريتهم وغير ذلك ولكن سيع الكلام في ان قنا عتهم عنهم في اوائل امرهم

وارسالهم على حالهم مع علمهم بانهم لم يستدلوا في ذلك الآن لا اجمالا ولا تفصيلا هو يدل على انهم مؤ

مؤمنون وهذه مرتبة من مراتب الايمان فمعلوم ان الايمان باختلاف احوال اصحابه المؤمنين

فمن هو في الايمان او هو كافر لكنه معذور في ذلك الآن فسوف في حكم الكفر مخلد في كل حال

قال الشارح قال بعض العارفين آه نقل عن الامام الرازي انه قال دخلت مجلس سلطان محمد خوارزم

شاه فرأيت في مجلسه رجلا غالبا يظهر منه اثر العبادة ما كنت رأيته قط فظهر انه هو سلطان الوفات

في دست تهدر وربان الاولياء الشيخ نجم الدين الكبرى قدس سره فسألت يا شيخ بم عرفت ربك قال بالواردات

المتكلمين له من الملكوت التي عجزت عن ادراكها عقول المتكلمين فسكنت فاقدرت على التكلم ولكن خطر ببالي

١٢١ انا اعلم الشيخ اني اثبت اربعة آلاف دليل في معرفة الحق وتوحيده فنفرس قدس سره بنور الولاية ما

خطر ببالي فقال قدس سره انا بريء من عالم علمه باربعة آلاف دليل فسقطت على قدميه وتابعته فقال

قدس سره خدا را بخدا توان شناخت كه عرفت ربي بربي لا نرى الشمس بنور السراج بل نرى الشمس

بالشمس قال الشارح عرفت الله بنقض العزائم اه اعلم ان نقض العزيمة يتصور بوجهين الاول ان يعزم

على امر لفائدة ثم يظهر له ان تلك الفائدة لا يترتب عليه او نقيضه انفع فينفسخ العزم عليه عنه والثاني

ان يعزم على امر وحده بلا ملاحظة فائدة او مع ملاحظة فائدة فيه ثم ينفسخ العزم عليه لا عن شيء ولا

عن علم بعدم ترتب تلك الفائدة الملحوظ والظاهر ان المراد ههنا هو هذا الثاني اذ لا يظهر له سبب

يعتد به وسيأتي في عالم الكون والفساد واما الاول فالفسخ فيه اما لعدم ترتب الفائدة المطلوبة

او لترجيح النقيض او لحصول الفائدة بدونه فيمكن منهما سبب ظاهر يترتب في فسخ العزم على نقض

الفائدة المطلوبة اذا كانت مما يتجدد ويمكن حصولها متجددة لعله هو من القسم الاول فانها

مما تتعلق بالطلوع وقت ولا الطلوع وقت آخر في قوله على سبب بل او الى الواجبات فائدة

بان مقولهم ص هذا الاضراب هو التصريح بقولهم هذا الاني مدار الاثر في على الاولية بل على اصل الوجوب بل الايراد على الاولية هو

الايراد على المقدمة الثانية قوله معارضة بالمثل لا يخال المعارضة ههنا ليس على الاصطلاح المتعارف في المعارضة

بالمثل فان المعتبر في الاصطلاح هو الاستدلال بالدليل المذكور في الاصل بعينه على نقيض ذلك المدعى المذكور

وما ههنا الاستدلال ببعض مقدمات المذكورة حيث بقيت مقدمات في التمثيل لزوم الدور او التسلسل بطلانهما على نقيض

ذلك المدعى لانا نقول معنى الاستدلال بما ذكر بعينه على نقيض المدعى لا يناقض المخالفة في الكبرى بل يكفيه ان لا يخالف في نتيجة

ذلك الدليل نقيض ذلك الحكم المذكور موضوعه وههنا كذلك فانه في الاصل استدل من كون المقصد مما يتوقف

نعم انه لو كان واجبا لكان صح

على الفعل الاختياري الواجب على دخوله هو ايضا اختياريا او واجبا فيتوقف هذا القصد ايضا الى القصد وهكذا الى آخر الدليل
قوله خلاف للظ لكونه خلاف الظ فان الظ في الكل نعم وارد على معدان يمنع فيده وان تعدد العيد فيمنع العيد الآخر
والعيد الآخر بهذا يصح فصد اصبع هذا في الاحتمال الاول وفي الثاني يمنع الآخر له والصدور بالاختيار وبمنع القصد باق
قوله وابطالها عطف على التوجه قوله فيكون معارضة اي على تقدير التوجه فيكون متعلقا ومنوعا على المنع قوله
او منعها عطف على ابطالها قوله فالاحتمالات خمس الاول المعارضة بالمثل الثاني النقض الاجمالي بدون المعارضة
التوجه الى معدة الثالث المعارضة المعدة المدللة الرابع النقض الاجمالي بتعقب مقدمات الدليل الخامس منع مقدمة
مخصوصة قال صاحب الحكمات النقض والمعارضة كلاهما متعلقان بالدليل ما تعلق النقض بمقدمات الدليل و
بكونه بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال وما تعلق بها على سبيل المعارضة انتهى قوله
والاظهر ان يكون في دليل مقدمات الدليل او بما يتعلق في المدعي باثبات مقدمات الدليل ليكون المنسوب اليه النقض
والمعارضة المنسوب معا واحدا وليس المراد من النقض في مقدمات الدليل النقض بتعقب مقدمات الدليل
وكونه نقضا تفصيليا نظرا الى نفس الدليل وكونه على سبيل الاجمال نظرا الى مقدمات الدليل وكذا في الثاني قال
بعض من يستند اليه قوله كما ذكره اي على توقف القصد الى النظر في اول الواجبات وتوقف جميع
الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا
اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا وماموراً به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر وكذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا متوقف على قصد آخر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل كما عرفت فظهر ان المراد مجموع القولين اي التوقف القصد الى النظر واجبا
والقول بتوقف القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا احدهما كما زعم بعض الناظرين انتهى لا خفاء في ان
المراد انما هو مجموع القولين ومعنى كون محط الايراد احدهما وما ذكره انه يجوز ان يمنع المورد قائلا بحقية احد القولين
ويلزم عدم انقلاب الآخر والفساد اللازم من القولين لا يدل على فساد هما معا ولا على فساد احدهما بخصوصه
واي المورد بخصوصه دعوه ودعوى فساد احدهما محافظ قوله والارادة ينتهي الى الجبر اه اي ان الارادة
اختيارية واسبابها غير اختيارية كما هو الظ بوصف اسبابها فقط لكونها غير اختيارية والا يلزم ما مر نكل
مناقضة بهذا الكلام في قوله لان الارادة اختيارية يستلزم مسبوقيتها بارادة اختيارية ايضا فقط
قوله سواء كان ملائمة فلا تغفل اذا رايت عبارتهم هكذا هو المتصور الجزئي
الملائم او المنافي فتصور مطابق او غير مطابق بعرف المطابقة وعدمها الى نفس التصور فان التصور
المطابق للمعلوم نسبته الى المعلوم وغيره مما ليس بذي صورته سواء وبذي صورته اتم منه فان صورة زيد

نسبته

فكلو ٣

وماشهوا انه يرا

فورنا برار

ع

نسبته الى زيد وعمرو وبكر وخالد سواء فلم يصدر بها عمرو دون زيد وبكر وخالد ونسبة الكلي الى جزئي من جزئياته
سواء بين الجزئيات اقرب من نسبته الى غير ذي صورته والى واحد من بينه فلا مناسبة له الى غير ذي صورته والى
واحد منه فكيف يصدر منه ذي صورته قوله فالتصور فيهما هو التصور المراد من هذا التصور هو العلم المطلق الشامل
للتصديق قطعيا والتخييل ايضا لان التخييل مخترع تصور الشارح والموقوف عليه هو هذا غايته انه قد يقارن
بالحكم الوجه وصل الى حد الظن او الجزم وقد لا يقارن لانه لا حاجة الى التخييل عند وجود الظن او الجزم بالملائمة والمنافرة
فلا يصح ان يقال انه من مبادي الافعال الاختيارية لكفاية الظن والجزم في صدور الفعل الاختياري بل العلة الجامع بينهما
ما على قوله والارادة ينتهي الى الجبر اه اي ان الارادة اختيارية واسبابها غير اختيارية كما هو الظ
بوصف اسبابها غير اختيارية فقط لكونها غير اختيارية والا يلزم ما مر نكل مناقضة بهذا الكلام في قوله لان
الارادة اختيارية يستلزم مسبوقيتها بارادة اختيارية ايضا فقط ان اسبابها غير اختيارية قوله سواء كان
ملائمة فلا تغفل اذا رايت عبارتهم هكذا هو التصور الجزئي الملائم او المنافي فتصور مطابق او غير مطابق
بعرف المطابقة وعدمها الى نفس التصور فان التصور المطابق للمعلوم نسبته الى المعلوم والى غيره مما ليس
بذي صورته سواء وبذي صورته اتم منه فان صورة زيد نسبته الى زيد وعمرو وبكر وخالد سواء فكيف يصدر
بها عمرو دون زيد ونسبة الكلي الى جزئي من جزئياته من بين الجزئيات اقرب من نسبته الى غير ذي صورته
والى واحد من بينه فانه لا مناسبة له الى غير ذي صورته ولا الى واحد منه فكيف من ذي صورته قوله يصدر
اه من الشهوة اه كونه نوعا من الشهوة ليس باعتبار شموله للغضب ايضا بل باعتبار ان الشهوة وهي ميل حيلي
غير مقدور وكذا الغضب والشوق يتناول المقدور ايضا والمراد الغضب هنا لان نسبة الغضب الى الامر المنافي
نسبة الشهوة الى الامر الملائم فيتم كل من الملائم والمنافر من مقدور وغير مقدور والشوق يتناول الجميع وعلى
ان اثبات الشوق الا انه لا يتفع المحث لانه للمستند ان يقول ليس الشوق الذي جعله من المبادي هو الذي
ذكرت بل هو الشهوة فقط سواء كان فرد الآخر هو الارادة كما هو المختار للمستدل على ان المبادي اربعة
او غير الارادة ايضا وهذا الا يضر ايضا فالا نفع ان يقول ان بحث المعارضة كما ذكرت فيستلزم ان المبادي اربعة
حكما سلبيا وان لم يثبت فلا يثبت المدعى فاما نقيض المدعى ثابت او غير المدعى غير ثابت نعم لو اثبت المغايرة بوجه
آخر يحتاج الوجود للاثبات بعض المدعى ولو لم يسلم ح فانما الكلام في وجوده او كونه موقوفا عليه فقط فحينئذ
واجعله من انواع اللواحق المقدور وغير المقدور قوله بخلاف الارادة فانه غير جبلي وان كان غير مقدور ايضا فالتعارف
بكونهما جبليا او غير جبلي وكذا الكلام في النفرة والكراهة فيكون الارادة والكراهة متوسطين بين الافعال الاختيارية
المسبوقة بالارادة وبين الامور الجبلية ولعل مواخذتها اقل من مواخذة الافعال الاختيارية وتعالى مواخذه قول

بعض والا فيشكل قوله المؤاخذة فيهما مثل الافعال الاضطرارية بل هذه التفاوت ايضا مشكل وعلم ان الفرق بين الشهوة
والارادة مذكورة في كلام السيد قدس سره نقلا عن الشفاء ثم حكم في حاشية ... بان مقتضى مقابلة الارادة
للشوق الجبلي الغير المقدور ان يكون اضطراريه ثم استشكل بانه يلزم الجبر فيما ذكرنا تخلص عن لزوم الجبر لكن يشكل
امر المؤاخذة وايضا لا يظهر الفرق بوجود الاختيار ايضا وليس مثل المؤاخذة ايضا الا ان يقال ... الاشاعرة مع قولهم
افعال العباد كلها صادرة عن الله تعالى لانها مقارنة بارادة العبد وقدرته وان لم يكن القدرة مؤثرة وحكي
بعض الفضلاء قال في الحاشية لم يعرف الشوق الذي هو يعم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مقصودة لدواء
السمح ثم قال وقال الاستاذ قدس سره في حاشية لشرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور وليست بخلاف
الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه
كاللذات المحرمة عند الزهاد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المريض ولذلك قالوا
ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات الشاقة مما يؤاخذ عليها دون النفرة
عنها انتهى ثم قال وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في
شرح الهياكل فليرجع اليه انتهى في الاصل وكلام العارف الخ اشارة الى البحث النفيس ومعناه انه مبني على هذا
وهذا غير لازم في جميع الافعال فيكون في الكلام تقدير وعلى اي حال يكون ما نقل من شرح الهياكل جارية وتفصيله
واعلم ان اصل الايراد مذكور في كلام السيد قدس سره بعد اثبات الفرق في الدواء السمح وترك الاكل
المشتهيات لحرمة كانت حياء او حمية قال ومن ههنا يظهر ان الارادة والكراهة لا يجب كونهما مسبوقتين بل
قد يترتبان على اعتقاد النفع او الضرر من غير توسط شوق هناك فلا يكون الاربعة المذكورة مبادي لكل فعل
اختياري قال شارح التجريد ما قيل بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب فقال الشارح ان بل
ذلك انما يلائم المقام لو ظهر به مع ان الاغلبية في حيز المنع انتهى والاصح في جواب دليل المغايرة ان تحقق الارادة
الارادة بدون الشوق في اكل الدواء السمح فبطل كون الشوق موقوفا عليه وكون المبادي اربعة لم يثبت المغايرة
ولا كون المبادي اربعة بعد اي تقدير لا يتم الدليل واما اثبات الشوق الاعم ووجدته مع الارادة او مع مغايرته
لها فلا ... ان يكون ... الشوق هو الخاص ... الشهوة والمغايرة مغايرة للارادة
وتعليلها اي الشهوة بمعنى الميل المذكور تقابل النفرة بمعنى ان الشهوة بالمعنى المذكور يوجد في الامر الملائم والنفرة
كذلك توجد في المنافر فمقابلة النفرة الشهوة بمعنى ومقابلة الارادة ومخالفتها لها بمعنى آخر قوله
فمن لم يجعل العوم عن الاخ لا يجب ان يراد من العوم والارادة ايضا الميل المطلق الى السمح قوله سواء كان الميلان

اي الميلان

تيصير

وان تحقق الشوق

انه

اي الميلان المذكور جان بحث الشوق بعد التعميم قوله بل الحق الحكم التخيلي اي ان اخذ في جانب الحوب كان المناسب ان يقول
كل من الحكم التخيلي وان اخذ في جانب الاراد فالجواب هو ذلك قوله والا لم يصح اي ان لم يرد من الشوق
العام وكذا من العموم الاعم بل اريد من كل منها الخاص بجانب الجبلي كما في الشوق وبجانب الرؤية كما في العموم
لم يصح الحكم بتوقف الخ ونقص عما هذا اذا كان المراد من احدهما اعم فقط فالاعم ما يتوقف عليه فقط وعبارته
في شرح الهياكل هكذا ثم لم يجعل العوم عن الشوق فكانه نظرا الى ان الشوق معدود في المبادي فيسمح
ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه من المبادي كما مر وجعله عن الشوق فقد خصص الشوق باحد
المعنيين والعوم بالاعم ولزمه ان لا يكون كل منهما بخصوصه مبدءا كما عرف فلا يزيد المبادي على الثلاثة انتهى
ولم يذكر اعمية احدهما حوالة الى المقايسة او اراد من الاتحاد الاعم فان الظاهر انه كان لا يكون موقوف عليه
دونه او للتعميم هو ان يراد من العموم ما في الروية وكذا من الشوق وما يتعلق به فبطلان الحصر ظاهر بما ذكره من عدم
التوقف على شيء منها قوله الطوع للتخيل الخ قالوا ان المنهوم يمشي في الليل نؤمن عقله بانه جاور
وللجار لا يخاف عنه وتخوفه وهمه بانه ينبغي ان يخاف عنه حكما تخيليا غير مبني على دليل وربما يغلب
تخوفه على ايمان العقل حتى انه يرتع عنه جدا قوله اي كونه بنية بهم مرد الكلام انه قوله ومثل ذلك اي مثل هذا
المراد من التصديق ما يشمل التحصيل فهذا الكلام جواب عن سؤال مقدر هو ان مثل ذلك خلال في التفهيم فلا ساير
... هو بعيده حاصل الجواب ان الاخلال بالعكس اي من له استعداد الفلسفة والاخلال بالعكس اي
غيره لا يضر لانه لا يعبأ بشأنهم لانه لا استعداد لهم لحصول المعرفة اذ بانهم سواء كانت العبارة
صريحة فيما قصدوه او غير صريحة بل يجب ان يصان عن فهمهم ولا تعليمهم فان الشيخ في اواخر اشاراته
ذكر او اوصى يا اوصاني ان يصانها عن تفهيمها لمن لا يسهم ... ولعل الناس ... ونهى عن
تعليمها لمدعيه وامر بغشتها منها وبالغ ورخص ان اوتيت واجد منها التعليم لكن شرط فيه ايضا شرايط
بينها هناك ايضا وقال صاحب المحاكمات ليس مقصوده من الضنانة والعصبة والمبالغة البخل حاشاه المذموم
عنه بل هو شفقة عليهم لانه يفرقهم وتهلكهم ومن الماء كل شيء حي تحلل الغاز انها تهلك منه فان اشتهيت تفصيله
فارجع الى المواضع المذكورة وكل ميسر لما خلق له هر كسي را بهر كاري ساختند ونقل ان المنصور الحلاج قدس سره
خطر بباله في وقت ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قصر الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
فالحق هو والكافرين والكافرات فابتلى لما ابتلى وفي هذا الخاطر فكانه ظن ان قصر الدعاء عن صلى الله عليه
وسلم كان لعدم الشفقة والمودة الغصية عليهم فظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون شفقة تفرق الماء عن النار بل العصب
عليهم ايضا شفقة لهم حال الشفقة للنار هو الازدياد فيها بالحطب ومثله لا يندفع بالماء وشتله قوله وان كان فيها قصور

بغلب
عر

تعبهما
يدر

المذموم مم

من وجه آه وجه انه لا يفيد المدعى لان تجوز الارادة نص عليها ما كذلك نوقف لا يستلزم ان يوجبها **قوله** بما ما ذكرنا اى يجوز
بهذا الاحتمال وهو ان يكون المراد من اول الواجبات ما هو المقصود بالذات منها فيكون المقصود بالذات صفة كاشفة
للاول ومن الواجبات مطلق الواجبات بما ذكره الشارح حيث اورده عليه بانه مبناه على ان الشارح فالمراد بما
ذكرنا هو المغايرة المذكورة ضمنا والحمل على المذكور رحلا واعاه اه اريد من الاول المتقدم زمانا ويكون المقصود
بالذات قيدا زائدا له فلا يكون شئ من المعرفة والقصد فرد الحمل لا يوجد له فرد اصلا فلا يراد ولو اريد سواكما
فالحوالة لا ترد له ثم اعلم انه يحتمل ان يكون مراد احد الفريقين دون الفريق الثاني بما يكون غيره احد الاحتمالين
والآخر هو الآخر لكن لا على وجه النزاع حتى يلزم لا احد الفريقين وهو الفريق الثاني انهما كان عدم فهم مراد الفريق
الاول بان يقول احد الفريقين بما قال به والآخر يقول بما قيده بدون ان يطلع بحكم الآخر فيما حكم به بحيث يعجب
ان لو اطلع كل منهما حكم الآخر فيما حكم به لو صححه وان صح ان يتنازع ايضا فيه والوصل لبس نظره في هذا
لكن حكم الآخر مما حكم لا هو فيه ولا مخالفة او بدون ان يقصد رده او اثباته ويحتمل ان يكون نزاعهما معنويا
عاصيا كل منهما نفي لرد كلام الآخر عارفا لمراد الآخر من كلامه ولكن هذا الناقل لم يعلم ان نزاعهما في اى معنى
من المعنيين المذكورين فرددينهما محاكم على اى حال **قوله** وان امكن الخ حمل الخ بان يكون تأنيث المقصودة الصفة
باعتبار المضاف اليه الموصوف او يكون الواجبات مقصودة بالذات ايضا بالعكس اى بجرياه ويراد من المقصود
بالذات حينئذ ما هانستا ملا لا فراد متعددة متعاونة في المقصود به فيكون المعرفة فردا كاملا مقصودا بالذات بالقياس
الى هذه الصفات ليتضح المراد بما ذكرنا سابقا ههنا في الموضعين عن المراد بما ذكرنا سابقا فالمراد
ههنا هو المذكور صريحا ضمنا وحملا وفعلا لا التي عطف على المنع وتحرر عطفه ايضا على دليل فلا يكون والا **قوله** ٣
لوجب ان يقول الخ دليلا لا بملاحظة بلا واسطة ويكون المراد من النفع هو الخ لما طلبه مفهوم يسبب تحرر تبعيد
جدا فان يعترض منه سند الى بهذا الدليل متعلق بقوله بل الخ هو التكليف اه ودليل على ان بهذا التكليف سبق
بهذا التكليف محال مطلقا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل من انه متعلق بالخ اه وكرمه الاصل بردده ما
من ان ... منع استحالة بهذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بما لم شرط اد الكل ... التكليف لعدم ...
والخ على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام ولفظ انما على ما في بعض النسخ انتهى تعال لا اخفاء في ان هذا
التعلق بعيد لفظا للواسطة وايضا مما لا حاجة الى الاسند لا عرفه في مقابله حصر بهما ما حصره يقول باستحالة
بهذا التكليف كليا كيف لكان ما العارف بنبت مادة تخلف حكمه لا ما هو يقول به سابق الاول في ان القائل باستحالة
السكوتى يقول باستحالة التصريح في التركيب بين الاولى بل يثبت دليل عند فرد قضاءع ثبت ... على انه ولعل ... اه
من نوعه يترك لبعض مقالته لعدم صحته تسبحة فان صح حاله تعرض هذا الكلام ما لي في جميع العبادات

النظر

الكبرى

قوله
النظر بعده بعزل انه يوضح توضيحه في المقصد فيه هذا النقل وما قاله الشارح من ان العلم من مقولة الكيفية عند المحققين
بان الشيخ من المحققين ولم يقل به وانت ايضا رضى به بكيفية حال الغير المحققين بل ان العلم الحل مقولة من
تلك المقولة كما نقلت وحسبت وانه لم يعرفه الا برد على المعتزلة لان العالم عندهم لا مطلقا صح فلا يصح تعريف
التوليد ايضا وتوجيه بان المراد من المحققين غير الشيخ بل هو المحققون من المعتزلة كما هو مما يثبت مقام رده
يوسف المعتزلة **قوله** لا اشكال ع من الشيخ توجه اه او عدها اى لا اشكال بحسب التغيرين اللذين فسر بهما
الشيخ بهما وحاصله بيان اقتضاء التغير من منافات التصادق بينهما بسبب علم منافات التصادق
بين التصرين بمعنى التغيرين والا فعدم المنافات بحسب التغير ما يستلزم عدم المنافاة مطلقا كيف
والمنافاة التي بين المقولات يسرى الى المنافاة في تصادق الجوهر والعرض لان صدق مفهوم العرض على شئ
يستلزم ان يكون ذلك الشئ من الاقسام والمقولات المندرجة تحته قال الشارح في حواشيه على التجريد وما ذكره من
ان الشخص لا يوجد لم لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول
لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له جنس وعدها ان نقل عن شارح
حكمة العين عن الشيخ على ما في جواب القدح في حصر الاجناس التسعة بالنقطة والوحدة بانهما ...
وخلفين تحت شئ منها بانا لا نقول ان الاعراض الموجودة منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس العالية
من الاعراض الموجودة منحصرة فيها فلا ينتقض بالنقطة والوحدة نقضا على ما ادعيناه لانهما ليسا بجنسين فضلا عن
كونهما عاليين ومثله ... ساكني البلاد ... لا بد خارج عرضه ساكن الآى ونازلوا الصحارى
فان على الاول كما يظهر بعدم تصادق المقولات وتنافيها ومباينتها بالذات يتنافى صدق مفهوم
العرض على ما يصدق عليه الجوهر فقوله انما الاشكال في كونه جوهرا او كيفا او من مقولة اخرى يحتمل ان يصرف عن ظاهره
ايضا فتأمل فيه **قوله** وبذلك عدوا اه اثبات الوجود للمحمولات ليس لان يقال ان وجود الموضوع
متحد مع ذلك الوجود للمحمول فان معنى الحمل الاتحاد بينهما في الوجود الذي للموضوع بالذات اتحادا بالذات
كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات والوجود بالذات للعرضيات ليس عين وجود موضوعاتها
بالذات وان صح ان يكون وجودا بالعرض للموضوعات بمثل العلاقة التي صح نسبتها اذ يكون وجود الموضوع
بالذات وجود المحمول بالعرض لكنه وجود ما بالعرض وهو وجود الموضوعات على وجود الموضوعات فاثبات الوجود
بالذات للمحمولات العرضية ليس الا لان يتحقق علاقة بينها وبين الموضوعات بصحح نسبة وجود الموضوعات
اليها بالعرض او بالعكس بصح الحكم بانهما متحدان في الوجود **قوله** فان امثاله اه وكذا جعلوا العدد موضوع
علم الحساب القسم من الحكمة الرياضية القسم من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات على ما هو المشهور

المعدود
العلم الاول

متحققة في الموجود الخارجية مع مقارنته

مع تصريحهم بان العدد امر اعتباري فنقول لا بعد في جعله من الموجودات الخارجية مع كونه غير موجود بوجود منفصل عن وجود السواد
والسواد مثلا فان مراتب الموجودات الخارجية متفاوتة في الموجودية اولها مرتبة وجود الواجب فانه موجود خارجي بلا احتياج الى شيء
وثانيها مرتبة وجود المجردات كالعقول فانها لا احتياج الى مادة ومدة وحيز لكنها تحتاج الى موجدها وثالثها مرتبة وجود
النفس الناطقة الانسانية والفلكية فانها لا تحتاج الى حيز ومادة بمعنى الهيولى والموضوع ولكنها تحتاج
الى مدة ومادة بمعنى المتعلق ورابعها مرتبة وجود الاجسام فانها لا تحتاج في الوجود الى الموضوع كالاعراض ولكن تحتاج
الى مادة بمعنى الهيولى والى مدة وحيز وخامسها مرتبة وجود الاعراض الموجودة اصالة القائمة بالموضوعات لا ما
كالانتزاعيات فلبعض الانتزاعيات ايضا حظ من الموجودات الخارجية مرتبة وان لم يكن مثل السواد والبياض ثم الوصل
من ثاني مراتب الموجودات التمثيل لا الحصر والله الهادي قوله كما هو المناسب فان المناسب التأييد بالتحقيق
الذي تقول به المعتزلة وان صح بدونه ايضا قوله انتقلت منه وتحركت في المعقولات اعلم ان الانتقال من المطلب المشعور به
الى المعقولات دفعي والحركة هي الانتقال التدريجي في المعقولات فقوله وتحركت في المعقولات لا يجوز عطفا
تفسيريا لقوله انتقلت منه لان مبدأ الحركة ليس نفس المطلب المشعور به بل هو المعقول الاول بعد الانتقال من المطلب
فالمراد بقوله بهذا الانتقال الذي هو الانتقال المذكور صريحا ومبدأ المطلب هو الانتقال الذي سماه في كتابه
ومبدأه المعقول الاول وان صح ان يقال ايضا مبدأ المطلب ملاحظة والغرض تعيين المشار اليه بهذا الانتقال
ووجه صحة جعل المطلب مبدأ الحركة في المعقولات ظاهر لما قالوا ان مبدأ الاولى منتهى الثانية فان منتهى الثانية هو المطلب
المشعور به وعلى تقدير جعله مبدأ الحركة الاولى لا يصح ايضا جعله عطفا تفسيريا لان ذلك الانتقال في ضمن الحركة
المذكورة والاستاذ رحمه الله تعالى حمل في حواشيه حاشية المطالع الانتقالين من المطلب الى المعقولات ومن المبادي الى المطلب
الى الدفعي فلا يجوز فيه ايضا ثم حمل الانتقال على المذكورين ثانيا حيث قال قدس سره فذهب المحققون الى ان
العقل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين فهو الفكر اي مجموع الحركتين
في المعقولات مطلقا وحركته في المبادي المناسبة ولكن هي صلة ان في تحصيل المطلب المشعور به من المبادي
تحصل اربع انتقالات احدها من المطلب الى المعقولات وهذا دفعي وثانيها انتقال فيما بين المعقولات الى ان
تحصل المبادي وهذا تدريجي وثالثها الانتقال في المبادي في الترتيب وهذا ايضا تدريجي ورابعها الانتقال
من المبادي المترتبة الى المطلب وهذا ايضا دفعي فالفكر هو مجموع الثاني والثالث وكذا النظر وقيل النظر
هو ملاحظة المعقولات في ضمن الانتقال وقد يطلق الفكر على الحركة في المعقولات اي حركة كانت ويطلق
على الحركة الاولى فقط قال قدس سره وهذا هو الفكر الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي وان
كان تدريجيا مقابلا بالنسبة لمقابل الصاعدة والهابط ثم قال قدس سره والتحقيق ان الحدس بحسب

المفهوم

٤٩

المفهوم مقابل للفكر باي معنى كان اذ اعتبر في مفهومه الحركة وفي مفهوم الحدس عدمها وما تحت الوجود بالنسبة الى معنى على
الحركتين مقابل المعنى الاول والثالث فينتهي المراد من المعنى الاول الذي هنا هو الفكر المقيد بقوله قد يطلق الفكر والثالث منقول
ههنا هو الثالث هناك مجموع الحركتين ههنا مذكور وله هناك ثانيا وح يقول اي حين تقرر ان افراد المعقولية بالحركة ان
يكون غير متناهية وكذا يجب ان يكون بالقوة يعني ان كلا المقابلين باطلان لان المعقولات التي وقع الانتقال فيها مما ليس انتقالا
يحسن ان يقال انه التفاوت قربا وبعدا والاقرب قريب الى الحدس والبعد قريب الى البلادة المشابهة فان الحدس قريب الى القوة القدسية العقلية
في الفكر بالكلية يتحدس من هو قريب من الحدس مبادي المطلب سريعا وان كان معقولا له كثيرة مثلا ان من كان ممارسا لكتاب كثيرا لعل
كل مسئلة يطلب منه سريعا الاطلاع على ابوابه وفصوله ووضع ما يطلب منه بدون تردد طويل وتفحص في بعض وبعد بلا زمان قليل
عند من لم يمارسه فتردد كثيرا ولاوان وجد فانما يجد بعد بعد تراخ كثير في مدة طويلة بل ربما كتاب الشيخ ايضا مثاله في شرح المطالع
ومنتهى الحدس الى القوة القدسية المغنية عن الفكر بالكلية قال قدس سره وبيانه ان مراتب الانسان في ادراك مطالب حاصلا
في درجة التعليم ومن لا فكر له ممن يرقى الى تعلم بعض الاشياء بالحدس بفكره ويتدرج في ذلك الى ان يتمكن باتم يظهر له بعض الاشياء
بالحدس بفكره وذلك على التدريج الى ان يظهر الاكتساب كلها بالحدس وفيه القوة القدسية فالاختلاف بالقلة والكثرة مشترك
بين الحدس والفكر دون الاختلاف بالسرعة والبطوء فانه مختص بالحركة كما سنا وبعد هذا الكلام في حواشيه هناك
واعلم ان قولهم يجوز افراد المعقولية بالقوة في اثناء الحركة ان كان من جهة عدم تناهي افراد المعقولية فلا يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين لا يجوز كونها بالفعل ايضا مع قطع النظر عن الجزء الاول فان للخصم ان يقول القول بكونها بالقوة
كان للقول بعدم تناهي فاذا الزمنا جواز تناهي افراد المعقولية يلزم جواز كونها بالفعل ايضا لعدم لزوم الفساد المذكور
كونه نعم لو كان له دليل آخر يجوز بحثا قوله لكن هذا الاستدلال انه يفهم من هذا الاستدلال ان المراد من النقل المذكور
كان مجرد القول بان العلم من مقولة الكيف كالمنقولات في عرف الشيخ والحق ان النقل ايضا بيتي وليس المراد منه العدد
لكونه كيفا والا يلزم من نفي الانتقال فيها حركة نفي كونها كيفا لم نثبت ان الانتقال في افراد الكيف منحصر في
بالكم قال الشارح في المواقف ثم قال فيه واحوته فليكذا ما ذكره في هذا الشرح واما انه غير متولد فلا مستندا وجميع
الممكنات مستند اليه كما في هذا الشرح ايضا ثم قال وما يصح هذا المذهب مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء
لكونه قادرا مختارا وانه لا يجب عليه شيء ولا يجوز عليه التنهي والنسخ الخ وحاصل البين من الشارح ههنا ان يذكر
شيئين احدهما ان ههنا كل ما يصح على هذا المذهب يظهر عليه وثانيهما ان كونه قادرا مختارا بدونه ولو العطف ههنا
لا يجوز على نسخ بعبارة حاصل المعنى لا يصح على هذا المذهب كونه قادرا مختارا مع القول باستناد جميع الممكنات
الا فصل وترك قوله ان الاخيران هناك لم يثبتوا فائدتهما الا اثباتا ولا نفيا وعلى اي نسخة فهذا الكلام منه يحتمل
الاحتمال الاول هو الاورد على مذهب الامام بانه يخالف هذه الاقوال الاربعة من الاشاعرة والاحتمال

المعقولات عن الناظر من يدري

له

وصلت مدار

الثانية الوجهان بقوله خما ان المسالة وكشف ان المخالفة بين الامام وغيره فيما ذا فيقع الاول يريد ان الخلاف ملتزم بانه مذهب
والصحيح السيد قدس سره ما حدوث في توجيه الشرح بانا الامنافات بين القول باللزوم وبين مذهب الاشعري بعد تقرير
ان المخالفة المراد عدمها حاجة الشرح الى اثبات اللزوم في الجملة بمذهب الاشعري لا يكفي بل لا بد من اثباته فيما قال في تحرير الحادثة
والامام قال انه بطريق اللزوم بل اثبات الوسطة الى الاستناد والى عدم القدرة سببية الايجاب عنه والوجوب عليه تعالى
الاحتمال الثاني يعني ذكر الاستناد بواسطة وعدم كونه قادرا للبيان مخالفة الاشعري وذكر انه لا يجب على الله تعالى شيء لبيان
مخالفة الفلاسفة وذكر الوجوب عليه لبيان مخالفة المعتزلة وبقوله هذان الاخران عطفا عليه وهذا المذهب لا يصح
آه يجب الا على الاستناد لجميع الى الله ابتداء آه كما عطف قدس سره عليه يعني هذا المذهب يستلزم منع كونه بحسب المعنى
بناء على النسخ الخ وصل المسالة ان هذا المذهب لا يصح او لا يصح هذا المذهب لم يذكر هناك بل المذكور لا يصح
كونه قادرا مختارا على هذا المذهب عدم استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء وعدم كونه قادرا مخالف الاشاعرة
وكذا السند لم ان لا يجب على الله شيء لا اثبات الوسطة مخالف الفلاسفة وان لا يجب عليه شيء مخالف المعتزلة فان فيه
فان المعتزلة لا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى في هذه المسئلة بل يقولون ان المعرفة صادرة عن فاعل النظر لانه
متولدة من فعل النظر عندهم لا ان يقال المراد انهم ان قالوا بصدور النظر عنه ثم يقولون بوجوب صدور المعرفة
عليه تعالى والامام مع قوله بصدور النظر عنه تعالى لا يقول بوجوب صدور المعرفة عليه عنه تعالى ثم اجتماع سلب القدرة
عن الوجوب تعالى بينهما وعدم وجوب شيء عليه مع كونه فاعلا بناء على اثبات الوسطة فان اثبات الواسطة
كما ينافي اثبات قدرته تعالى كذلك ينافي اثبات الايجاب عليه لانه ليس صادرا عنه وكذا ينافي الوجوب عليه
ثم لا يخفى ان بطلان اجماع القول مع منافاته على المذكور يصح هذا المذهب نعم ينافي الاستناد الاول
على عدم التوليد الا انه موجود في ذلك المذهب بالقول المذكور
نعم لو قال واما انه غير متولد فللاستناد المذكور لكن الاستناد الاول
لكان مع هذا المذهب لكان خاليا عن المخالف لكن لا يتم
قال فعلى المذهب يشتمل على جزئين اولهما اللزوم وثانيهما عدم التولد
والاستدلال على الجزء الاول الثاني والمنافات مع الاول قلنا فيحمل الالزام
المنافات حمل الجزء الاول والثاني في هذا المذهب فلا ان ارادوا من هذا الوجه كان
اتم واولى والجزء اللزوم لا يستلزم العادة لا اطلاقا ولا خاصا في منافات التولد
للاستناد المذكور تحمل تامل لانهم لم يعرفوا اي معنى التولد الى الفعل
الاول على الفاعل عند صدور الفعل الثاني عنه ولا يلزم منه توقف الثاني
على الاول عادة لو ذهب لم بل لو يلزم كل منهما الاخر ولعل من تامل في اطراف
الكلام وادق نظره لاحد من التفات كثير من حملتها عدم الالزام في عبارة الشرح

على هذا المذهب مختارا قادر ... صحيح

الاستدلال بهذا الوجه وبيع عدم حسن الجواب الخ ولو وجد منهم نقص على انهم يستدلون على عدم العلم
بالموجه فيما ذكرنا لا يستدلون لانه رأيه وتغيير للدليل كما مر والفرق بين انهم استدلوا على كثرة الخلاف
على ان النظر ما كان كافيا والا لما اختلف برهانا آنيا وفيما ذكرنا استدلوا على منها بانها تعضيد
ان لا يفيد النظر الصحيح العلم كما مر لا بعد وجود كثرة الخلاف كما للمطلعين عليها وقبلها كما
الصحة لزواله بالاطلاع قال الشارح ولو كفى الخ بهذا ثبت الاعم في المدعى لا خصوصه الا ان
يتكلف بدعوى ظهور انحصار الطريق في معرفة الله تعالى في الاثنين قوله ولا بعد ولا بصري
لا يفيد لهم ولا يضر لغيرهم ثم لا يخفى ان الاحتياج والامتناع بدون التعلم في النحو والصرف
ليس الا لكونه من السمعيات واللغات والاصطلاحات والاصحاح بعد تدوين الكتب
في العلم عند مسلم والمعارف الالهية ليس من قبيل اللغات والاصطلاحات قال الشارح
هذا تمام الدليل المذكور بقوله هذا ان كان هو الدليل التقريب فيدل على الامتناع فلا يصح
ما قال من انه يدل على العسر دون الامتناع لان قواعد النحو والصرف مما يمتنع ان يعلم بدون
المعلم فلو سلم ان المعارف الشكل منهما يلزم ما ادعاه وكذا اذا كان المذكور بهذا مجموع الدليل
باعتبار الثاني سواء قوله سواء كان في المعارف الالهية ان كان حاصل كلامهم قبول افادة النظر
الصحيح العلم بالدليل المذكور في غير المعارف وعدم قبولها فيها فاجاب بان الدليل مشترك
فيهما ولا فرق بينهما لسرى الاختلاف الحكم والجريان نعم اذا كان لهم دليل خاص يدل على
الافادة في غير المعارف فعموم هذا الدليل لا يكفي في الزامهم لجواز ان لا يقولوا بهذا الدليل اصلا
فالجواب الحق الظاهر دعوى حصر حقيقة دليله ساكتا عن العموم والاشتراك لا عمومه قوله فرع
تصديق بوجوده تعالى فالعلم بان العلم ضروري انما يحصل بعد العلم بان الواجب موجود فالنظر اذا
افاد الاول يجب ان يفيد الثاني ايضا نظرا واحدا او متعددا فتامل في ان هذا القول هل هو قبل ان
يقال اذا افاد لحج التصديق يجب ان يفيد تصور اطراف ايضا صحة ام هو قبل القول بان معرفة
وصف واحد والظاهر هو الاول وانه ليس بحق كما ان كل قياس يحتاج في تحصيله الى مقدمات بديهية
تكتسب فيجوز ان يمتنع كسبها ايضا ويمكن ان يقال العلم ضروري في المعارف من المعارف مثل
التصديق بوجوده ووجوبه وغير ذلك كما قيل في الثالث من ان الصادق في اخبار من
المعارف فالثاني والثالث مشتركان فيما ذكره في كل منهما تامل قوله هذا وجه يسقط الجواب سماه
مستنبطا وهو حسن لان الشارح اورده على طريق بعض دليلهم وهدمه وقصد ابطاله

قوله والمقصود ههنا ابطال مدعاهم قوله الا ان يقال المقصود الخ ويمكن ان يقال ايضا ان ليس مراد القائلين بان
النظر الصحيح يفيد المعارف الالهية الشرطية المحضة القائلة بانه لو تحقق نظر صحيح لفيد بحث حتى يلزم
استحالة المقدم حتى لا يلزم عدم وقوع المقدم جوابا عنه بل دعوى وقوع المقدم ايضا متحقق منهم فا
الفرق بين المعارف وغيرها في هذا فهذا منع كون الدعوى شرطية محضة بل دعوى كون دعوى
وقوع المقدم منضما اليه فالمنع مع وقوع المقدم والمذكور في الاصل جواب بعد تسليم
قوله لاستدلالهم الخ كما قال الشارح مستدلين بان الاختلاف الخ وحاصل الجواب المذكور يمكن
... بقوله الا ان يقال الخ بانه يجوز ان يعللوا بهذه المسئلة من المعلم كما قالوا ولكن كان استدلالهم
هذا على مذاق الخصم القائل بافادة النظر ثم لقاء الدليل بناءه على استدلالهم بهذا وتضعيفه ...
انه يكون الزاميا ثم التامل في كونه الزاميا من حيث انه لما كان كلامهم الزاميا ولا يمكن الكلام
عليهم الزاما بناء على ما قلتم وقبلتم ونحن لا نقول به حتى يرد نسبته شيء علينا فلا يسعى من
الدليل المسقط شيء لا تحقيقا ولا الزاما قوله او يسمى سلسلة الاصحاح الى النبي الخ فان نقل
الكلام الى الوحي فالله هو المعلم مع ان الاشكال بنقل الكلام الى النبي صلى الله عليه وسلم والوحي
من النظر فالنظر مشترك لانه ظاهر ان القائلين بافادة النظر لا يقولون ان استفادة النبي
عليه السلام والوحي من النظر قال الشارح ضرورة ان من علم ان العالم محدث الخ وللقائل ان يقول العلم
بان له مؤثرا ليس من المعارف الالهية كما قال شارح التجريد ان مدرك المعلم ليس من المعارف الالهية التي
يدعى عدم استقلال العقل فيها لان موضوعه هو العالم ومحموله هو له مؤثر اي ذو مؤثر والمؤثر
هو القيد المحمول وليس شيء من الموضوع والمحمول من الامور العامة عنا نعم هذا الحكم يؤدي الى ان
المؤثر موجود باي وجه كان وهو من المعارف المذكورة الا ان يقال هذه التأدية كافية في عدم الا
حتياج الى المعلم قوله بل يكفينا ان نقول الخ لا يقال حاصل ما قال ولو جوز الشارح التأثير في
العدم الخ هو هذا لان حاصله هو الاستدلال ... الامكان بدون دعوى الحدوث لانا نقول ما
يستفاد منه انه يجوز التأثير في القدم لا يمنع عن الاثبات بل ... ينبته واما انه اذا لم يجوز
التأثير في القديم فلا حاجة الى اخذ الحدوث بناء على تقريرهم هذا كما هو حاصل ما ذكرنا
فلا دلالة عليه وحاصل ما قلنا انه لا حاجة الى اخذ الحدوث مطلقا سواء جوز التأثير في
القديم اولا غايته انه بعد اثبات الواجب ان لم يجوز التأثير في القديم يلزم ان يكون المعلولات
كلها حادثة ... والا فيحمل لم ليس المراد في دعوى عدم الحاجة ان يمكن الحكماء والسلم والحصر

على العكس صح

حيث

٥١

... كان فلا حاجة لنا الى الاستدلال من الحدوث حتى يرجع الى تغيير الطريق بل المراد ان
... حدوث العالم اثبتوا ولا في استدلالهم هذا ان لا مؤثر ثم رددوا بان تأثيره اما في
حال الوجود او في حال العدم الخ ولا حاجة لنا بعد اثبات المؤثر الى ان يردد كما مر فدعوى ...
استدلالهم ... قوله فتم ان ... منع المص والفرق بين هذا ...
بعلاوة وتسليم مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود ...
في الحدوث بعد اثبات المؤثر لكان يمكن بان يؤثره اما في حالة الوجود او ...
بهذا الوجه لم يحكم بان فيه استدراكا قوله ولعل غرض الشارح ان يعني ان عدم اطلاع الشارح بما ورد عليه
عند فرضه في عدم التصرف في دليلهم نقل دليلهم كما قرروا قوله ... وجود بل هو اخص منه
لانه ... بانه هو الوجود المسبوق بالعدم كما قالوا بانه مسبوقية الوجود بالعدم وهذا بظاهره يخالف
تسليم مغايرة حالة الحدث لحالة الوجود ولعله لهذا قال بعده وبعبارة اخرى واشار الى ان مرجع
هذه الثانية بل يحتمل ان يكون العبارة الاخرى بالحاء المهملة بمعنى الالق اشارة الى نقصان العبارة
الاولى فيعين صرف الاولى الى الثانية بخلاف الاحتمال الاول فانه كان محتملا للعكس في الوق
والا يسلم ان نقول لما كان الحدوث مغايرا للوجود والعدم فالاحداث اما في حال الوجود
فيلزم اجتماع الوجود والحدوث وان كان في حالة العدم يلزم اجتماع الحدوث والعدم
وان كان في حالة الحدوث يلزم احداث المحدث ولعل الوارد في الخاطر اولا هو هذا الا انه
وقع التقرير على خلاف ما في الضمير بل اما في حالة الحدوث او في غير حال الحدوث
بدون التفصيل بان الحدوث وجودا ولا فعلى الاول يلزم احداث الحادث وعلى الثاني
يلزم اجتماع الحدوث مع عدمه قوله فتم ان يعني منع المص والفرق بين هذا الجواب و
العلاوة السابقة علم ان في العلاوة تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود والعدم
ما لم يسلم ان الاستدلال ليس من حدوث الذوات فقط فيكون الصفة واسطة بين الموجود
والمعدوم او تسليم الواسطة في الذوات ايضا وعدم الفرق بين الواسطة بين الموجود
والمعدوم وبين الواسطة بين حالتي الوجود والعدم واجزاء الدليل فيه فيكون نقضا
للدليل من وجه فيكون غير منع المص وههنا عدم تسليم مغايرة حالة الحدوث لحالتي الوجود
والعدم وسلب الواسطة بين حالتي الوجود والعدم مع تسليم الواسطة بين الموجود
والمعدوم وعدم تسليم التلازم بين الموجود وحالة الوجود وكذا بين المعدوم وحالة

العدم فلو سلم موافقة الكلام المصنف انه منع مفيد معينه الا انه يخالف في السند فان سند المص
حصر الماهية في الموجود والمعدوم وسندنا حصر الحالة في حالتي الوجود والعدم مع صحة سلم
الواسطة بين الموجود والمعدوم قوله في موجوديته الخ يفهم منه ان مدار الواجبية والامكان و
الامتناع على الاستغناء والاحتياج في وصف الموجودية لا في نفس الوجود مع ان و صف
الموجودية وصف لشيء ولا يتصور عدم احتياجه الى سبب ولا يشتبه على احد والوجود وان كان
على تقدير زيادته صفة وكان احتياجه ظاهرا ايضا لكن احتياجه على تقدير الزيادة وليس في مفهوم
فلا يجعلونه مانعا من وجوب موصوفه ويمكن تصحيح بان يقال المدار على الاستغناء والاحتياج
في الموجودية لكن الاستغناء في الموجودية يرجع الى معنى سلبي يعني لا احتياج في الموجودية الى الغير وهذا
اعم من ان يتحقق الموجودية ولا احتياج كما في الواجب عند القائلين بالزيادة او لا يتحقق ولا احتياج
كما هو على تقدير عينية الوجود فانه لا يتحقق ولا احتياج على هذا كما ان الممتنع لا احتياج في الوجود
الى الشيء فالواجب موجود لا احتياج في موجوديته الى الشيء والممتنع معدوم لا احتياج في موجوديته
الى الشيء لانه لا موجودية له وقد كتب في حواشينا على شرح حكمة العين في هذا الموضع شيء و
ليست تلك الحاشية حاضرة عندي الآن حتى ارجع واوفق بين الكلام في الموضعين صوا
او خطاء قوله والضوء القائم بذاته تعالى الخ فاذا حكمت الضوء بانه قام بذاته فقد حكمت ذاته
بانه قام به الضوء فيلزم ذاته مضيا لان معنى المضيء هو ما قام به الضوء غايته انه ليس مثل قيام
البياض بالجسم قيام المغاير بالمغاير قياما حقيقيا وكلام الشارح في حواشيه على التجريد ادعاء
صحة اطلاق الموجود على الوجود القائم بذاته حقيقة يحتمل بين ان يجعل معنى الموجود اعم مما
قام به الوجود والوجود القائم بذاته غايته ان متفاهم العرف هو الفرد الاول والفرد الثاني
غير متعقل لهم فيظنون انه لو اريد منه المعنى الثاني يكون مجازا وبين ان يسلم ان معنى الموجود
هو ما قام به الوجود غايته ان هذا القيام اعم من قيام المغاير بالمغاير كالبياض بالجسم العرض
وقيام الشيء بنفسه والاول متفاهم العرف وغلطوا يظنون ان الثاني معنى مجازي لو اريد منه و
النزاع فيه ليس نزاعا مع اهل اللغة في اللغة بل هو نزاع معهم في ان هذا فرد الموضوع له للفظ
في اللغة الموضوع له ام لا كالنزاع في ان جالس السفينة هل هو متحرك حقيقة فيرجع
للمتحرك ام المتحرك الحقيقي والموصوف بالحركة حقيقة هو السفينة والجالس متصف بها
مجازا او بالعرض مجازا في النسبة وهذا النزاع معنوي يجوز ان لا يفهمه اهل العرف واللغة

امر ووجهه انه لا يمكن ان يوجد لانه لو وجد من الغير يلزم خلاف الفرض ولو وجد من نفسه يلزم
تقدمه بالوجود على نفسه الى آخره فليتأمل حجه حجه حجه

وخطاء

ويخطاء فيه حيث خلط المفهوم بالفرد ومعنى الكلام الشارح رد ذلك بهذا الدعوى حيث
قال والحقائق لا تقتبس من العرف وهذا النزاع الآخر فان اهل العرف واللغة يحكمون
بان جالس السفينة متحرك حقيقة ويطلق اللفظ للمتحرك ولو كانت حقيقة فيها بالسفينة
المحقق على خلافه واعلم ان المثال لم يختر لاختلاف لان مسئلة النزاع لم يثبت
في العرف واللغة والمثال على عكسه نحو الشارح اورد امثلة لكنه وهذا المقام نظير حقيقة الظهار
الصفة الكمال ادعاء العرف تحصيه بالاول والمسئول حقيقة بما يوزن به الشيء الذي يحويه
او مطلقا ميزان العدد وميزان الاعمال والعرف واللغة تخصيه بالاول وجعل الثاني مجازا
يطلق لفظ الجنس فرد المايوزن به بلا نزاع حقيقة هو الميزان الى وجود تخصيصه
ليس المراد من هذا الكلام ما يظاهره من انه وجود عام تخصيص لكنه يكون تخصيصه
بسلب الاضافة على عكس وجود الممكنات بان تخصيصه بالاضافة بل معناه ان الميزان
تخصيص بالاضافة سواء كان التخصيص حقيقيا بان يكون عارضا ومخصص به
ولكن لا يكون تخصيصه بالاضافة بل بسلب الاضافة كما هو ظاهره او لا يكون ثم
تخصيص اصلا من شيء بان لا يكون عارضا بل ذاته بذاته متخصص وهذا هو المراد
غايته الى المستلزم الخ والحاصل ان المتكلمين قالوا انه زيادة الوجود في الواجب
والمصنف ذاته ذلك الوجود وهذا القائل يقول ان هذا الكلام اعتراض بان
وجود الواجب عينه واما اعم من انه وجود ومقتضى الذات ليس وجودا وان سمو
وجود الى ما حد الزائد فان الوجود هنا اذ الآثار هو عليها قالوا هو الزائد فقط
اذ لا يكون لشيء واحد وجودان بالبديهة لان المقصود والمقصود الوجود او
ان الوجود هو المقصود قطعا ومع ذلك يكون النزاع لفظيا فلا تحمل عليك هذا الكلام نعم
من سيد الدين ردا على ما ذكرنا وجه ثبت قال وحاصل الجواب اي جواب السيد ان يكون
كون الذات علة للوجود وان كان محالا لكونه مبداء النزاع لا يكون الوجود بمعنى الذي
عن الاثر مسلم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود والقائلون بالعينية
ينكرون كون الوجود مغايرا للذات بمعنى كون الذات بذاته مبداء للاثار
الوجود عندهم يرجع المعنى الى كون الوجود خاصا للعالم بذاته مبداء وبذاته لا مبرء
وجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقته الى كون الذات المغاير للوجود
الحاصل بذاته لكونه علة له مبداء لا انتزاع ذلك الوجود وهذا المعنى كون
الذوات بذاتها مبداء لانتزاع الوجود المطلق على ما صرح رحمه الله بقوله لكونه

بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور لذلك الطريق وبما بينا ظهر بطلان ما
قيل لا يجوز ان يستدل الاثر بهذا الوجه لا يكون دليلا آخر ما قلنا في اصل الحاشية
اسمعي كلامه فانه ان كان مراده كما هو الظاهر اول كلامه حيث قال الا انه يستلزم
ان يكون هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود لان الامر الآخر ليس بموجود كما
قد عرفت جوابه من انه لا يكون لشيء واحد وجودان بل لا يتصور وان اراد
الحصر فهو خلاف ما سلمه بقوله وان كان منشأ لكونه مبدأ الانتزاع الى
قطع النظر عما الرحمة وسبب ذلك القائل بالانتزاع العقلي وان كان مراده ان
مبدأ انتزاع ذلك المفهوم البديهي هو المسمى بالوجود الخاص العام بذاته عند القائلين
بالعينية والوجود الخاص الزائد على الذات عند القائلين بزيادته والذات
والذات المغايرة لوجود الخاص مبدأ لانتزاع ذلك الوجود الخاص لا انتزاع
ذلك المفهوم البديهي عند القائلين بالذات بالزيادة فيكون المقتضي للوجود والذات
والمقتضي للمزيد على هذا الاحتمال كلاهما متغايران لهما على مذهب الاول
والحاصل انه كان علة الوجود البديهي في الاول هو المبدأ وههنا هو الوجود الخاص
وكان معلول المبدأ في الاول هو الوجود البديهي وههنا هو الوجود البديهي فهو الم الخاص صح
مدفوع لان المعترض اثبت ان الذات المعروض انه غير الوجود الخاص يكون وجودا
خاصا لكونه مبدأ الاثر في ذاته وبعد ما تقرر انه مبدأ الاثر وانه وجود خاص
فالمعترض حينئذ لا يكون الا هو الوجود البديهي فيتحد المقتضي والمقتضى
عند القائلين بالزيادة مع المقتضي والمقتضى عند القائلين بالعينية مع
وانه انتزاع الخاص كيف يتصور بدون انتزاع العام ولكن سلك العام عن
الخاص وقد مر عن هذا المسند ارتكاب تجويز انفكاك العام عن الخاص في مواضع
وقد اشرنا الى خلله هناك انه وقس على هذا اذا كان مراده ان المقتضي عند
القائلين بالعينية هو الوجود الخاص وعند القائلين بالزيادة هو الذات
المغاير للوجود الخاص والاختلاف بينهما في هذا فقط والمعترض على اي حال هو الوجود
البديهي فانه هو المفهوم الاول من كلامهم وكان الكلام معترض عما على انتزاع
هذا المفهوم واما بالعينية الوجود مع الذات من هذا هو القول بان الوجود البديهي
سرع من الذات او من وجوده الخاص لا يورث تعاونا فافهم فما لا يكون منتزعا

للذي الله الا ان اعلم العقول بان النزاع بين الفريقين لفظي يكون لحاء على
الفريق الثاني في الواقع فان لم يعلم بان الفريقين فلا يعين الا الايراد على
احدهما فلو اورد تارة على احد الفريقين وتارة الآخر على الآخر يصح بل عدم الايراد
على واحد معين اصح ولا يكون الايراد للاول ليس ايرادا توهما وحاصله
ان الفريق الثاني احد وامراد الفريق الاول من كلامهم كما هو لاثبات الخطاء
في حد عبارتهم ومرامهم ولا النقصان في بيانهم وكلامهم بل يجوز ان لا يقصد
احدهم خلاف الآخر ويكون اختلاف العبارات اتفاقا فلا يقصر لعدم الاطلاع
على الكلام الآخر ولعدم الحمل على غير ما حمله لكن هذا انما يصح اذا لم يبد
الفارض والتجاول بيانهم والتحقيق سمعت كثيرا من الكثير من الطلبة
لنا ما ذكره هذا المسند لم يتعلق بخاطر اولا يتعلق بمقتضى التوجه الى دفعه انهم
وجدت كتب حين الى ان اراد اي بعض من الناس من اهل الخطاء بمثل هذا المسند
ومن مثله الى بعد التعلق وعدم انتباهي مع كثرة التفتيش والتفحص من
طلبته في مدة مديدة ولعلك قد مضى ثلاث وثلاثون سنة من املائي اعلى
الحواشي وحاضرة سنة هذه المدة بدون الاشتغال الى مطالعة هذا الكتاب
وان لم ينحصر الاشتغال عرفا عتبروا واكثر الاعتماد على نقول الاسناد من
غير كثير كما هو نهج اهل العناد ولست ذلك المتفرج هذا الى بعض كتب الاثبات
في حواشي شرح حكمة العين وغيرها مما هو الحق بل نسبه الى نفسه في بعض مجالس العلماء
والحكام واخرج الكلام على كلامهم ونقلوا بالعقول عنه انه واعلم ان الايراد هنا
اي في الحاشية بحكمة العين على المتكلمين لا على الحكماء في الاشتراك في الالتزام اقتضاء
الماهية وجودها هو قول بعقبة وجودها لها فالمتكلمون يقولون بزيادة
الماهية الوجود فيرد عليهم انهما قسمان كما هو هناك والحكماء يقولون بانتفاء
المذكور وينقون هذا مذهب المتكلمين فيرد انهم كيف يقولون بانتفاء المذكور وهو
عمدة مذهب المتكلمين المقتضي عندهم وحاصله جوابه انه ليس عين المذهب
لان الحكماء استدلوا على بطلانه هكذا او كذا وحاصل ما قلت على انه لا الاصل
ان الاستدلال يجوز ان يكون من جهة تعقلت عن لزوم عينه المذهبين فلا

من عدم انتفاع صح

يكون جواب الشارح بالاستدلال على البطلان وجوابا للرد على الشارح الشيرواني حاصل
للابراد كما نقول الحكماء بهذا او هو عمدة مذهب المتكلمين الايراد ابطله الحكماء نحو
الشارح ليس عمدة لا ينهم ابطلوه يكون كالمصادرة وانهم لو كان مراد الشارح ما ذكر
وجب ان يبين الفرق ولم يذكره لا الاستدلال وطريقه ويفهم من كلامه انهم قال حاصل
الجواب في تتميم كلام الشارح ان مدار الجواب على مجرد انهم استدلوا على بطلانه حيث
قال بعد مجرد قول الشارح فلبت القائلون بالعمدة استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف
يتصور بقاء عدم النزاع بين الفريقين ثم يكون حاصل الجواب على الاحتمال الاخير على
احتمال حاصل هذا الكلام لا يخلو عن تامل في العبارة اللاحقة ان قوله فكيف
يتصور عدم بقاء النزاع يقتضي العدم على البقاء اعلم انه تجدد لي في حل كلام
الشارح وجه لعله حسن هو ان حاصل كلامهم في ابطال مذهب القائلين بالزيادة
مرتد بان المقتضي للوجود اما هو الذات فقط فهو المطلوب او هو مع وجود زائد
فالوجود الزائد المعدوم اما يقتضي الوجود اللاحق الى آخر ما قال واشار اليه
او بنهاية الى وجود هو عينه اي الى الذات البحث فيلزم ان الاستهاء الى نفسه
الذات البحث بدون اعتبار وجود الزائد معه هو عينه الوجود كما قال كان الايراد
وكون الايراد هو الوجود لا يضر في لزوم العينية المطلوبة فيما السؤال على هذا
احتمال فقط وحاصل جواب الشارح تكلف اولا واخر انه مندرج في استدلالهم
على بطلانها فلا نغفل ان كلام المحشي انهم مرجوح لما ذكره الشارح ههنا مرجحا
فان قلت فالحمل على الاخير هذا اذا ترك سواه لمشق الا انه يندفع بهذا الحل الايراد
الذي اوردناه على الشارح بانه لا يندفع كونه نزاعا لفظيا بالجواب عنه انما هو
ان الايراد مبني على المتاخر لا على المقدم وقد مر هذا فيتوقف ترجيح نقله
الى ولعل ذكر الفعل على سبيل التمثيل والا فتركه ايضا يحتاج الى مرجح لاحتمال
الترجيح من نفس القادر مع جواز الفعل والترك جميعا لكونه قادرا لا اولوية الا
والاولوية بالعلية الباعثة في القادر زيادة خصوصية لا يضر لان المعهد انه يتوقف
وقوع الفعل وتركه على مرجح سواء كان ذلك المرجح مغايرا للقادر اولا لعدم الحاجة
بحث الفعل الى آخر الدليل فالاولى ابطال الاولوية الذاتية والاولوية بالعلة
الداعية ودعوى مغايرة المرجح كذلك للقادر ليس مما يتوقف عليه الدليل لكن

الم

الشارح في حواشيه على شرح التجريد صرح في دعوى لزوم الوجوب بعد الترجيح لجواز ان
يكون الترجيح والاولوية جوازا مرجوحا كذا الاولوية بالاولوية وكذا مرجوحية الطرف
الاخر المرجوح بالاولوية والاولوية انهم بالاولوية وجواز ان يكون الطرف الراجح
مرجوحا وهكذا ويكون طرف المرجوح راجحا وجمال هذا الرجحان انهم حينئذ يصير
مرجوحا اذ الاتحاد التي والتفاصيل الاجزاء مفصل مما يوجد يمكن ان يعلم
التفاصيل انهم ولهذا صح التي لو كان المشار اليه بهذا هو العلم بالتفاصيل لا يوجد
الجواب الاتي لان العلم العقل مندرج فيه فالمراد بقوله القائل العالم بالعلم
فاعله يوجب التفصيل فيما مر من وجه الاول ان العقد بعد الغافل انه
يفعل البحث في الى وجود العقل المستفهم من العقد وعدم علمه من عدم شعوره
لا يقتضي التي ادخال العلم بالمحل في العلم بالتفاصيل المراد في حقيقة الموجود
لا يخلو عن تامل قوله لكن العلم الاجمالي فيه كفاية العلم الاجمالي صدوره
جزئي للطرف لانه حصل ان يتصور الجزئي من مبادي الافعال الاختيارية ومر
تفصيلا والاجمالي اما في الوجه الكلي في تصور جميع افراد الانسان بوجه الانسانية
او الحيوانية او في الوجه الكلي حيث الكل بدون التفصيل الاجزاء
كما اذا رايت عددا اجتمعت من بعيد بدون تفريق بحر عن بحر وفرد عن فرد
شيء منهما لا يتصور خصوص جزئي وجزء فلا يصح وجودهما ونحملا ان يكون
كل منه مفصلا عن بعد وهو كان اشارة الى هذا البحث فيه تدبر فهاهنا
يقع المراد ان التي هذا الدليل وعلى التوحيد وبرهان التمانع وههنا كحصول
الكل او العالمين وههنا اجتماع المقصصين ارتفاعهما فان يحال الى
بيانه فلك ان تجعل الدليل ههنا مثل الثاني فيكون دليلا اخر ولكن يجعل دعوى
لزوم شيء منهما ههنا وهناك لاحتمال الاخر ان يوافقا وكان الدعوى كل واحد
منهما في وجه دعوى الاخير يلزم ان يكون دعوى اجتماع المقصصين
في وجه دعوى ارتفاعهما وبالعكس بل في وجه الترجيح بلا مرجح وان صح الالزام ان
دعوى اجتماع المقصصين في وجه دعوى ارتفاعهما وبالعكس لكن عكس دعوى
الترجيح بلا مرجح في كلاهما التي المغايرة بل اول كلاهما واحده حيث قال اخيرا ولان
يتعلق عن المقتضي لا يكون التي فليلزم التسلسل في العبارة فان حاصل الاول ان
المرجح لا يخلو عنهما معا ساكتا عن وجه وحاصل الثالث انهم هذا عاقبة انه ذكر

وجه عدم الخلو بانه لا مانع لكل منهما سواء وقع الآخر اي بهما ارتفع احد ان
يقع الآخر وذكر المقدمة اولا التالي لا دخل له لانه مشترك ذكرا ولم يذكر والوق
التعليل الاتي للتوقف فجعله دخيلا احدهما الاوجه لو سمي تفصيلا تالي البرهان
المانع واجيب بان عند الاجتماع يقع عند تحقق الارادتين المتخالفتين
معا واما الجواب بانه يجوز ان لا يتحقق العالم سواء تعاضدا ام لا كما قالوا في جواب
برهان التمانع فلم يسلكوه لانه ههنا مع انه خلله بلا فرق وان
رد بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين في التوافق لما رد الشارح الجواب
المذكور عن برهان التمانع بهذا الوجه فيتم دليله المذكور في المقابلة فهو مشترك انه صح
والحاصل انه اورد مستندا احتمال التوافق هناك ولم يورد وجهها وكان اللائق
ان يذكرهما ايضا وان نظر الى انه مردد للزوم التوارد فهنا كذلك ايضا
به خلله اورد هناك والغرض هو التنبيه بمراتب الكلام واحتمال ان لا يتعلق
ارادة احدهما بشيء من الطرفين لا الى الاخلال جانب مراد الآخر حتى يكون ما ذكر
وادلا الى جانب التوافق حتى يلزم توارد العلتين كما ذكره الشارح فلا يتم
شيء من الدليلين في المقابلتين فهو ايضا مشترك وتعلق قدرة القادر الى
طرفين معا مستلزم لتعلق ارادة اليهما وهو ط اولى واحد منهما لا
لجواز ان يميل في ارادة احد الطرفين ايضا كما فيما ليس بمقدور له احد طرفي الملازمة ووقع م
في يكون لعلة اخرى والقول بان الوارد العلتين المستقلتين ولو دلالة لا يتخيل
كلا الاجتماع والمعاقبة وقد صرح به الشارح في الحواشي على شرح التجريد يستلزم ان يلزم
انه لا يعد تشخصا على فعل واحد لما في حمل تشخيصه واحدة فان قيل يلزم حينئذ
ويلزم ان حمل كل تشخص بتلك الكتابة مغاير بالتشخص لتشخص حمل التشخص الآخر
لما التزم الشارح في حركة الشمس على اصل الخارج واصل التدوير بناء على عدم
تجويزه توارد العلتين على سبيل البدل ايضا فللمعلول التام ان يلزم ان لا يقال
المقدور بعينه بل هو التشخص الآخر حمله لاستحالة التوارد كما هو عند الاشعري بل عند المعتزلة
ولا اشكال علينا من هذا الوجه بل هو في صلح هذا القائل مقدورية كل طرف
يبتني يستلزم المقدورية الطرف الآخر له وانما الاشكال على الاشعري

فانهم ان قالوا المغايرة بفعل العبد بعلم الواجب تشخصا كما نقول الحق فالصادر بوجب تعرف صح
لا يكون فعلا له تشخصا مع قطع النظر عن عدم صدوره عنه فلكن بيد ا
قالوا بعدم المغايرة بالتشخص فيلزم التوارد فلما بلغ الطراق الكلام حتى تمكن
ملك جعل الموجود الذهني اه ليس المراد جعله مع كونه موجودا وهنا موجودا
خارجا بل جعله الوجود الذهني وليس الوجود الخارجي وكذا الكلام في سائر الصور
والاعراض بجعلها سائر الصور والنسب اللاحقة اعني كونه سعا اه اي نفس
ما اللاحقة مثلا اما جعلا لنقش الساض فليس هو الجسم الابيض قوله الثاني مقدورة
العبد على وجه اخراج لم يبين وجه الاخراج انه علة عن علته الفاعلية مثل الارباط
والالات او انه عين علة مطلقة وكان الواجب بيانه ليصح التمثيل مكتسب العبد
والافلاك ايضا وبعلو لا يصح ان يقال هذا كاتب وذاك مكتسب تامل
مثل ان كان تشخص الشيء والاولى في التمثيل مثل الثلاثة والاربعة فان الفرد لازم
للثلاثة والفردية والزوجية لوازم وهكذا
كل وجود تشخص وكذا وجود التشخص لكل منهما در كار خانه عشق از كفر ناگزير است
آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد في الاحتياج الى الاخرى هذا ان
من احتياج الى قدرة العبد ولم يكتف بقدرة الواجب واما اذا اكتفي ولم يحتج
الى الآخر مع ذلك اثرت قدرة العبد فيلزم التوارد كل منهما
بمحل حل الفاء المثناة التي هي على ان يكون الجملة حركة وكل مع خبره صفة
القادرين وبمحل الفاء الموحدة خبره اسم وكانت العبارة الاسلم ان يقول ولا
يستقل بمحل القادرين بقدر كل واحد منهما وحده بمحلها فان
ساهلوا في بعالمهم وقالوا ما هما لمسوه او ببينوه
في موضع اللاتوسل لان هذا نحو جعلوه على ظاهره عند تسوه
والسهو ذكروا في محل احتمال العقل لجزء الآخر احتمالا لان هذا على
التامة وما علم قوله ما هو نزر عن حقيقة ما بالوجه اه

اى ليس معنى حسن المقال مقيدا بالدنيا بانه كان له نعمة ما بوجه لا بالفعل لان
والاكثر ان كان لم لا يكون بالعقبة لا تخلو عن كمال بعض صفة الدوا
ن كان كالنقصان لا نقص به ولا تسحو ولا سعده فلا يكون بالوجه الا
بالقوة فلا يخلو عن الفعل بالمشيئة الا به تعالى لكن بوجه الملل وهو كلام
في التوحيد فلا لانه حصر الراجي منه تعالى والمراد من الراجي هو الموجود عامه
انه اثبت الوسائل والاسباب والالات الا هو واما التسليم والرضا فلا بهما
لا تحصلان الا بعد العلم الحصول لعدم الاستطاعة والاطلاع على نفسه بالمجلا
فهو حال قدرة الاخر وعجزه لكمال العجز باى وجه حصل هذا العلم انا
والتكن فاروجانيا وجسمانيا كما هو الاولياء والحكماء المتالهين
والاستدلال بعضا او احمالا كما هو نوع بحيث نعا وآدوجا
او احساسا وشاهده حسبما به كما يحدث انغيا التسليم والرضا في ذا ربوع
العلك عيانا او وضاعة ولا اختيار مما لها المخروج عنه والعروج الى جوه دان شاهد
تام او صاعد للحوارة دواره فلا المرصدكت فلا تحكى متر ولا سعد
الهمي بعضهما الى الموت وعدم التسليم والرضا بالسكون والاستقرار في
هذا تعليل بما يرجع وطلب الخروج والعروج آفاقا باسمه وكذا الحال
في الانقياد والاطلاع الى سلاطين وحكامهم وظلمهم وسائر الناس
تحت الدعوة درحاله قالوا ان القول بلا دليل وكذا الانكار بلا
دليل من الجماعة لا تحصل قبول والانكار اصلا وان كان في
صورة القبول والانكار بحسب العوام العوام الهوام ولو سلم
حصولهما بلا دليل لا شك في حصولهما بدليل ايضا فلا احيا

حصولهما بلا دليل لا شك في حصولهما بدليل النص ولا منافاة بينهما وصرح كلام افلاطون هو بان العلم
الوجه لهما وصرح كلام الكور مناسب بان النتيجة امر التسليم والرضا فان الفراغ عن الشيء هو التبعد عنه
والفرار لا الشيء هو التفرق منه فلا يرى مع الفراغ عن الشيء مع الفرار منه حصص فمعنى كلامه انه لا
مفر ولا ملجأ منه فيحصل التسليم والرضا بقضاءه لانه لا مفر منه والمفر هو هو واو الوسط كلامه
حاصل كلام افلاطون بعينه وقيل ان مراد افلاطون هو هذا وكلامه سوق لهذا الغرض فلم يحصل
مرعا فيهما وكذا كلام الشيخ سعدي فان المصراع الاول منه في مرتبة كلام افلاطون عامة انه مجمل
والمصراع الثاني في مرتبة كلام امير المؤمنين فان الاستعانة والتظلم الى الحق اما يكون عن الظالم الجابر
عند الحاكم العادل فمع قطع النظر عن انه لا ظلم له ولا جور اصلا ولا يصح الاستعانة منه وان وجد البعض المواضع
لكن يصح عن عاقل ان يستعان ويطلب العدل من شخص قائلا بانك ظالم فرطلبني فاعدل
بل عادل فكلماتهم كلها مسوقة لهذا الغرض من التسليم والرضاء وعنوان الاستعانة و
التظلم انما هو في فهم العوام الهوام قال الحافظ الشيرازي قدس سره زاهد يار دلنوازم
نكربيت باشكايت كونكته دان عشق خوش بشنواين حكايت فان الشكاية ها هم
والشكر حقيقة ويحتمل ان يكون مراده منه معا دكناه اكرجه نبود اختيار ما حافظ تو در طريق
ادب كوش كوكناه منست فعلى الشكاية عبارة عن عدم الاختيار في العصيان مع انتابه
الله عم من ان يصدر عنه كلام يدل على عدم الرضاء اولا والشكر عبارة عن نسبة العصيان الى
نفسه كما هو طريق الادب قوله ان حصول المقدمة الكلية معنى الى ان المذكور اولا ان للعالم صانعا
واجبا قديما ثم انه متصف بجميع صفات الكمال وهذه القضية الثانية كالاولى شخصية والاستدلال
عليها هو انه كل اولى وصف كمال حاصل له تعالى بان يقال كون الشيء منفردا اولى وصف كمال وكل ما
هو اولى وصف كمال فهو حاصل له وهذه المقدمة بخصوصها بهذا العنوان لم تذكر بل هو مأخوذ من
تلك القضية الشخصية فاشار بقوله مع قيد الحصول الى انه ليس مذكورا صريحا بل مأخوذ من شيء وبقوله
ثم قوله الى الماخذ بانه ما اعطاء علية نعم عكس الاستدلال بالمقدمة المذكورة صريحا نص بان تعالى لو
يتصف بجميع صفات الكمال والوحدة صفة كمال فالواجب متصف بها لكن ترك الاسلوب الاقصر المشهور
والمراد الناجم شارح ابو عبد الله وعبد الله كان يفتح زيد بن كاتب وفي نسخة بحذفهما وفي
قوله متصف بجميع الكمال لفظ معنى قيد الكلية لان المذكور شخصية وعلى انه يصح فالمقصود
الافادة هو التردد الآتي بقوله اما ان يكون ابتداء واما ان يكون بالاستقراء في خبرا اولا او خبرا

الله في

قوله صفات متحدث

مذكور

بعد خبر فالابتدائية بحسب النسخة الاولى اضافي او بحسب الماخذ ثم اعلم انه فرق بين العكس المذكور ههنا
والمنقول فان قيد المحمول في المنقول موضوع في الكبرى شبيه بالشكل الاول وفيما نحن فيه
محمول فيهما شبيه بالشكل الثاني فان قيد محمول الصغرى في حكم الوسطين القياسين ولعله
يمكن ارجاع هذا الى ذلك بوجه وهذا انفع للمتعلمين ومن صور الارجاع ان نقول الواجب متصف
بجميع انواع الكمال الوحدة فاعلم ان للمقدمة الكلية لها حصولان حصول في القول والدعوى الكمال في انواع ح
اي مفهوما وحصول بحسب الصدق والاثبات فالاول هو المراد بقوله معنى والثاني هو المراد حيث
قال اما ان يكون ابتداء واما ان يكون بالسوية فتأمل في صحة ارادة الحصولين من حصول المقدمة
باعتبار المتعلقين لعله يوجد مثله في الكلام بناء على التسامح قوله لما نعلمه ههنا الامر انه استدل
بهذه المقدمة قوله لكن كان اللائق لخ بيان وجه ظهور ما ذكره لانه يستدرك بعد الظهور واستبعد
من وجه آخر واشار الى هذا ورفع هذا التوهم بقوله فالظهور من هذا الوجه اخرا قال ولو
كان مبدأ الانكشاف على ذاته لخ بهذه الحيثية بعينها هي الحيثية المذكورة في اعتبار كونه عالما وذكر
على الانكشاف في الاول وعدم ذكره ههنا لا يعطي المغايرة فالاتم ان تذكر لفظ المبدأ وحده
فقط في الاول ولا يذكر لفظ علته في آخره ويذكر الانكشاف على ذاته فقط في الثاني ويترك
المبدأ بان يقول ولما كان الانكشاف على ذاته كان عالما ساكتا عن ذكر المبدأ وبانه ذاته او غيره وكان
في الاعتبار الاول لكون الانكشاف على ذاته او غيره مسكوت عنه وبعده ان يترك لفظ علته في
الاول او لفظ المبدأ في الثاني فيفهم المراد بقرينة المقابلة نعم يمكن توجيه ما ذكره ايضا بان يقال ان
الحيثية المذكورة امرين مبدائية الانكشاف وكون الانكشاف على ذاته فاعطى الاول على الاول
والثاني على الثاني ترتيبا ونوزعا بقرينة المقابلة المقتضية للمغايرة قوله معنى حيران ومن قوله عطف
على ما هو ذمه ونسخ من اما ان يكون واما ان يكون خبر بعد خبر ثم المقدمة الكلية ليست مذكورة بعد خبر ح
في كلام الشارح صريحا ولا في كلام المص والمذكور في كلام المص ان الواجب متصف بجميع الصفات وهذه
قضية شخصية وليست كبرى للدليل المذكور ولا صغرى بل صغراه ان الانفراد اولى وكبراه ان كل ما
هو اولى فهو حاصل له فيعطي هذه المقدمة حاصل في القول بان الواجب متصف بجميع صفات الكمال الكاملة
يعني جميع صفات الكمال اه فان قولنا الجسم متصف بالسواد في قوة قولنا السواد حاصل له وكذا غيره
فالمشار اليه قوله وهذه المقدمة اما هو المذكور صريحا او اللازم منه فعلى الاول يجب ان يصرف الاستدلال
باخذ اللازم وعلى الثاني لا حاجة ههنا الى بل يجب التصرف ههنا ولكن الشارح في مقام الاستدلال الظاهر ثم
لم يوجه

لم يوجه لا يحصل الكلام ولا وجه لتصرف في الصغرى بان يجعل المقدمة التي عليها صغرى القياس
قوله اي مؤداه لخ ولما كان في هذا احتمال ان يراد ان معناه هو الوجود الرابطي ازال بقوله على
مع ان المصحح للحمل لخ ثم بين معنى الحمل بقوله الحكم لخ كما مر ان معنى مطلق الحمل هو اتحاد الموضوع و
المحمول في الوجود الذي للموضوع وهو في الذاتيات اتحاد بالذات لا يحتاج الى علاقة ورابطة
وفي العرضيات اتحاد بالعرض وهو يحتاج الى علاقة وعلاقة هي المقارنة في الوجود الرابطي
فالوجود الرابطي ليس منطوق الكلام ولا مطابقا للحكم ومصداقه بل المنطوق هو الاتحاد و
المصداق هو وجود الموضوع قوله فلا يبقى اشكال المستشكل هو الشارح قدس سره ولعل
بناء استشكاله قدس سره على ما قاله هذا الشارح في شرحه للمهذب نقلا عن الامام الموجبة بانه يوجد
خارجه فلو كان معنى قولنا كل ج ب كل ج موجود في الخارج ب موجود في الخارج فاعتبر
وجود المحمول وهو ب في الخارج وظاهر انه ليس هو وجوده الرابطي وما ذكره الشارح من انه منتزع
عن امر خارجي غير مخلوط معه بل في ظرف الانتزاع بخلاف الوجود فانه مخلوط معه لا يدفع
الاشكال لانه اصطلاح لا على هذا بل خروج عن كون ب موجودا وليس المراد الا كونه موجودا
بوجود ج لان هذا معاد الحمل قوله وسائر الامور العامة وهذا الحكم في مثل الوحدة لعله لان
الوحدة تساوق الوجود فارتفاعها يستلزم ارتفاع الوجود واما في الامور العامة التي لا تساوق الوجود
فالاشكال باق فتأمل في المساوق ايضا تأمل قوله ولا يتحقق الشرطان في ظرف لخ هذا الايراد بناء على
ان مراده من كون زيد موجودا في الخارج قضية خارجية ولكن الامور العامة من المحمولات العقلية لانها
من الامور الذهنية فالموضوع امر ذهني وموجود في الذهن على قياس القضايا الخارجية و
ان كان مراده ان موضوعه وان كان هو الموجود في الخارج قضية ذهنية لكون محمولها عقليا
ومفهوما في موضوعاتها الخارجة في الذهن بان يكون القضية الذهنية اعم من ان يكون موضوعها
في الذهن كمحمولها كما هو في موضوعات مفهوم الكلي والذاتي والجنس والنوع وامثالها
وان يكون موضوعها موجودا في الخارج لكن يكون محمولها عقليا فلا يرد فتأمل ولا تقنع
قال الشارح فلا بد لها من علة اي علة فاعلية لانها هي ضرورية في كل ممكن واما سائر العلل
فليست هي ضرورية في كل ممكن حتى عدم المانع ضروريا في كل موجود لان الشيء الواحد
مع وجود المانع السببي والشرعي وذلك ان المعتبر هو انتفاء ما من شانه ان يمنع عنه وجود ما
من شانه ان يمنع في كل موجود غير مسلم كالواجب فانه ليس له ما من شانه ان يمنع عن وجوده

[illegible]

نوعين ذلك علو اكثر احتى تعتبر لسعادة علو لوجوده لو فانسعاده ما سعاده بهذه الصفة لان شيئا صاحب
صاحب لهذه الصفة ومسف وقد سيظهر لك لزم انتفاء ما وجوده وعدمه مسلزم لاجتماع النقيضين
ولهذا حكموا بجواز تحقق العلة التامة البسيطة وليس المراد مطلق العلة ايضا لان الاحتياج الى الموصوف
كاف في اثباته فان الموصوف يحتاج اليه لوجوب علة قابلية فلو اثبات الامكان والاحتياج
الى الموصوف ثم دعوى لزوم العلة مطلقا لسبب الامكان مستندا كالحصول المقصود فيلزم
دليل هذا الاثبات والدعوى وايضا لزوم لوى الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا على تقدير كون العلة
هي الذات علة **قوله** لو قيل بها اى بافراد سوى الوجود المطلق والحصص او بمجموع السلسلة لكن
فائدة التقييد انه صحح القول بافراد سوى الوجود المطلق والحصص وبه نعم من عبارة
صاحب التجريد حيث قال ويقال على عوارضها بالتشكيك على الخصه حصصا او فردا معنى ان يقول
افراد يكون الوجود المطلق عرضا لها مقولا بالتشكيك عليها كالبسيط الشامل لتلك العبارة
قوله والمتصف بالوجود الخ والعدم يصدق عليه لبعضها الوجود فكل واحد منهما ما عدا
كلا الحاملين فيحصل اربع قضايا فانه يصدق عليه انه عدم وانه معدوم وانه لا وجود وانه ذو لا
وجود لان له عدما مثلا كما اتصف بانه معدوم اشتقاقا والوجود يتصف بنقيضه اشتقاقا
فانه معدوم اي ذو عدم وكذا ذو لا وجود فهنا قضيتان والشكل المعدوم فلا معدوم
ولا وجود وذو لا وجود فهنا تلك قضايا **قوله** والعجب انه وجهل ثانيا يحتمل ان يكون المراد
انه عرفنا بالكشف فانه يجب ان يحقق مثل هذا الكلام المرغوب للطبع الزكي اللائق ان لا
ينسى ويكون في الذكر دائما فانه محبوب الذهن المستقيم وقرة عين العقل السليم ولعله كما
يذكره هناك باعتقاد انه لا ينسى لاحد لكنه بعد وعلى التقدير فهو ذهول وسهو لا نسيان وغلط
ويحتمل الصواب ان يكون يعظمه بهذا بعد ما كتب هناك واكن وان كان يرتب الكتاب نقيض
العكس فيكون الملحقات وحينئذ يلزم الغفلة عما كتبه اولا او عدم مساعدة وقته الى الرجوع والنظر
فيه وان كان متذكرا له ولعل هذا اكثر او نجده في انفسنا كثيرا **قوله** ولم يرد وا بالمصدرية الخ
جواب عن بعض احتمالي بعض مقدمات الدليل تقريره انه لو صدر عنه واحد واحد لكان مصدرية
ولكم عليه انه سلب عينية المصدرية ههنا بانها نسبة واضافة فلا يكون عين المصدر الموجود
في الخارج وهناك بان المصدرية نسبة متغايرتان فلا يكونان عين شيء واحد والا يلزم ان
يكون المتغايران كل منهما عين الاخر ولم يدع الاسى الى عينية واحد منهما للمصدر ذاته

يهنا

قوله قال بعض ائمة طريقتنا اه وكذا قال الشيخ الركن الدين علاء الدولة قدس سره في
اثبات الثاني من العروة الوثقى والعاقل بان لا يصدر من الواحد الا الواحد متمسكا
بقوله خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا
ونساء وهذه سنة الله في خلق جميع التراكيب الذي هو المطلوب لنفسه من ايجاد الموجود
كما اشار الى هذا السر في محكم تنزيله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا
منه فيما يحمل العقل السليم في اثبات وحدة الذات وسره ان يكون المصادرات
المختلفة والاعراض الطارية بحث تحقيقه وقد برهن العقل على ان لا يصدر
من الواحد الا الواحد اسمى دعوانه قد برهن العقل عليه ولم يذكر البرهان العقلي
بعده ولعله تنبيه اشارة الى البرهان حيث قال متمسكا بقول الشيخ اه
فانه اشارة الى ان العقل السليم حاكم بوحدة الذات وان كون مصدر اللصفات
الكثيرة والاعراض الطارية لسر كما لا نجده فتنزيه عن العقل السليم انه
لعله حسن كمثل ملك عظيم الشان في الدنيا الى غاية القصوى في سلطنته لا يحتاج
الى احد من الوضيع والشريف بل الاحد حين فهما المحفوظ عظمته ولكنه يوصل الى كل
واحد مثل البيت والاطعمة والاشربة والمراكب والمناصب على الذي خدام وعماله
بحيث لا شيء يحتاج في ملكه لم يمسك في الايات يحتمل ان يكون قوله خلقكم من نفس
ان الخلق من شيء يدل على وساطة ذلك الشيء فلا يكون بعد اي صادرا اولا والتوقيق
يدل على ان صادر الاول واحد ويحتمل ان يكون قوله خلق منها زوجها فانه يدل على ان
المخلوق بعد النفس زوجها في بعد ويحتمل ان يكون مجموعهما اشكل وهذا الذي التحرير
الاول الثاني لعضد الاول في الاحتمال واحد وهذا احتمال قال المحقق الطوسي بعد اثبات
العقول كثيرة للصدور كثير بعد الواحد وحريته جاز اعني التنبيه باعتبارات السلسل
اللعقل كما قال به الحكماء محصلا على المراد الامام عليه بانه مثل هذا الاعتبار
لو كان كافيا في صدور الكثير عن شيء عن شيء قبيل يوجد والواحد العقل فلا يحتاج في
الاثبات العقل ان العقل الاول بل يثبت العقل ان العقل الاول في
منشا لصدور واحد في المرتبة الثانية وانه جمع الواحد منشا لتعدد واحد

في سلسلة المرتبة وعلى هذا العكس ووجه بعد تفصيله فوله وحلق منهما وجها وبث منهما
رجالا كثيرا ونساء ثم اقول كلام المحقق ثم اعلم ان كلام الاحاجي لوجه للانكوا
اسرار الى هذا المقام لان اعتبار مثل هذه الاعتبارات في الواحد لتعم لايفر
مان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد وانما تصور الناس العقل
ثم اعلم ان الشيخ قدس سره لم يجعل الاية دليلا قطعيا في هذا المطلب
بل اشاره ولا تطلع عد قوله الظاهر الصريح ان المخاطب لاهل الزمان
والمراد من نفس واحدة هو ادم او نفس من وجهها هو حوى كما ورد في النقل
من ان حوا خلقت من جنبه اليسر الا اشار بقوله معتصما بجعل الشيخ الى
ان تمسك بهذه الايه انما يعد لمن كان يجيل عقل الشيخ فيكون معتصما
عند التمسك بعلى اذا لم يكن التمسك معتصما بحبل العقل بل كان معتصما بحبل
النقل فلا يعد مما قلنا حسنا فيتبع كلام الشيخ صريحا في هذا المطالب و طريق الا
ستنباط لكن حال كان حيث قال الحوار وحوراه قال الشيخ المعقول في هياكل
في حال الهيكل من الهيكل الرابع والوسائط وان كانت اقرب الينا من جهة العلية
والتوسط الا ان ابعدها اقربها من جهة الشدة الظهور فاقرب لجميع نور الانوار
المدتران سود او بياضا ان كانا في سطح واحد اى البياض اقرب الينا
لانه يباشر الظهور فما الاولى في العلو الاعلى حتى الذنوب الاولى فسبحان
من هو في البعد من جهة العلو مرتبة والقرب الاقرب من جهة النور فالنا
فضل عن المتناهي انتهى وقال الشيخ واعلم ان بهذا وما سبق من صعود
انوار العوالي الى السافل وما سيعاى من الوجه انه لا يمكن الوصول
من استقلال بالتاثير يطابق ما عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية من الفيض
الالهية يصل الى معلوله لا بتوسط الوسائط و ما سيعاى ثم اى ما ذكر الشيخ
يشتمل على فائدة زائدة هي ان تاثير الذي هو بالوسائط معلوم
التاثير الذي هو بلا واسطة انتهى ولا حيا في ان الشيخ جعل نور الانوار

نور العقل

فجاز

في سلسلة العلل وان ابعدها من جهة الظهور فجاز ما يطابق ظاهر بعض
العلل
صدور الاشياء بلا واسطة فانحلال تاثير الوسائط عند ظهوره ونور
نور السراج عند اشراق الشمس لانه لا يمنع نوره باشراقه اضاءة الا لشمس
لا ظهر يتطيع فجعلوه تاثير الوسائط ومحوه به اما باسقاط تاثير الوسائط
نعطر وباسقاط اصل تاثيره فقط بالوسائط بانكون وساطة الوسائط
باعتبار ظاهر بعض ظاهر لا حقيقة والمراد هو الاول ثم كلام ائمة الكشف
محمولا ان يراد من وصول الفيض بلا الوسائط الى معلول لا به علته علة بعدة
لاجل تاثيره لانه علة العلل الا من الوصول بدون الوسائط الى معلوله
تاثيره فلا ترتيبه فيكون مستوفيا اعتبارا في ما حمله الشيخ يكون للعلة
الظهور ولا يغفل عن تعرف السببية بالتاثير الذي هو بلا واسطة بناء على
ولبس من الصفا جواب عن سوال مقدر وان يقال يجوز ان يكون بعض
صفاته علة لبعضها فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد ولا يكون الشيء واحد
فاعلا وقابلا ولا الاستكمال بالغير واجيب بانه ليس الصفات علية عائية
انه لم من وجهه ووجهه ان الاستكمال بالغير محال مطلقا سواء كان ذلك
الغير صادرا عنه او غير صادر ولا بد من ان يكون فاعلا به من قبله
والفرق بين الصادر وغير الصادر بان جوز وساطته ما صدر عنه كما ربط لا
له بلزم احتياج الشيء الى المحتاج وهو استلزم استحالة اشد من احتياج
الى غير محتاج ثم احتياج الى المحتاج قائم به اشد من الاحتياج الى
المحتاج غير قائم به فان في غير العام استقلال في الجملة والاحتياج الى المستقل
لشدة استحالة حتى احتياجا الى من محتاجا وهذا اقرب ان يعطي حكم عطايا بلا
على بابه لبس لم يطلع ويطلب منه شيئا مما اعطاه مع انه ادا كثر ان عند
احتياج المملوك الى من حب وغلمانه ولا عار فيه بل احتياج المالك في الامور
العقلية عار والاستكمال امر عظيم ولو لم يكن الا بعدم الفرق في الاستكمال باني

بل الاصحاب لهم السلاح ان اخذوا اصلاح البنية الاعظم بالانعاح باضعاف
وبهم انهم متوقون كالاكمن صاحب السلاح بعض الملوك لو لم يكن كذا فالملك
مقدوحا ديلزم نقصانه ولو لم يكن انشد قدح العرف في الاستحالة باوكان
وقد نوقش في الاستحالة بهذه المناقشة اورد الشارح الجديد بانه بعينه ولكن
سند ورسل سوه اوردها علاق في حواشيه على شرح حكمة العين في بحث عدم التحديد
عن الصور وسند صلاح لا يحوا انه اي حسن كون جهتي الفاعلية والقابلية
تعليلية مقدح على وجوب المعلول بهذه الدعوى وما يليه مما لا حاجة اليه
معلما لما هو بصدده لان تقدم الفاعلية يكفي سواء تقدم على وجوب او لا
سواء حكم بنحو سواء تقدم الوجوب او لا ثم كانت الفاعلية اجماعية اولا والى الجميع الاشير بقوله
بل لا يبلغ نا يعني بهو الفاعل مع صنو الفاعلية في العبارات شارح
الجملة لا يحوي العرض على المتفنن بل لا يذهب الذهن المتفنن الى حلاوة ذلك وهو
كلام سيجي ويبحث المطلوب وهو ان الفاعل والقابل لا يكون شيء واحدا
حقيقة وان يجي الوحدة حقيقي لا يكون فاعلا وقابلا وما لحن فيه من هذا العدل ان
ارده من لا يتصل ان لا يحمل انه على المقدح مثل دخول النهار على طلوع الشمس بل
ان امكان ب ووجوبه لا يحملان على الكن لعدل الكلام في اسماع الوجوب والامكان
بل في اجتماعهما في ب واثبات لا استحالة لجنسه وان اراد ان لا يحمل انه على موضوعها
بعي انه ولا يسلم ان مالحن فيه من هذا القبيل فان امكان ب ووجوبه مجتمعا
في ب مكان اي الجانب وعدم ايجابه لجمعها ندا د الجملة كل منهما سبقا كما
المثال المذكور لا يوجد شيء لا يحمل على شيء وكذا الا يوجد محمول لا يمكن جعله قابل الموضوع
اولا فالعرق للصبر وكذا عدمه يصح ان يجعل قابلا لمقدح واحد كان تعالى اذا تحقق التسخين
تحرك تحقق يعرق الصبر وكذا عدمه بنظر الى العاص والحركة ولعله لهذا اعداء التي ما
وجاد وجه اطهر وهو ان يقال دمن يتحرى في المثال المذكور توجه اخر حاصله ان
القابلية والفاعلية متعارض ليست علتين للوجوب والامكان بل هما واسطتان
للمعلول المعلول لكن لاولى القابلية والفاعلية صفتان للفاعل والقابل فما اتيهما دليل ثابت
في ثبوت الايجاب وعدمه للفاعل القابل والمثل كذا الكلام في المثال المذكور فان تعرق ثبوت
للشخص وعدم المعرق للحركة وثبوت عدم التوقي للجمع انما بلا واسطة لا يضر لعدم
المعقول له بالذات وثبوته بالعرض لا يضر

لعله الاول للتأخر علمه في الجملة كما هو خلاف ظاهر مذهب الاشعري او علة فاعلية
كما هو خلاف احتمال مذهب الاشعري الصريح واحتمال مذهب الاشعري هو ان يبقى فاعلية
الوسائط ويجوز عليها بوجه اخر ولا يكون بهذا الكلام منه رد للحكماء ولا قصده بل
يكون غرضه بيان مذهبه بعينه وان وافق الحكماء او يكون غرضه رد مذهبهم بحمله كلامهم
على ان الوسائط لو اعلل لكنه بعيد كما سيذكره المحاشية اللاحقة من الاصل ومنشأ الا
ستعادة في كلام الحكماء في انهم يقولون لفاعلية الوسائط انه بعد ما تقرر عندهم
ان الفاعل هو المذهب الخاص لبس الاكثر المذكور في الجزء الاخير من العلة التامة التي
هو المنشأ في الامتياز من العلل المخصوصة بالمعلولات المخصوصة لعدم الحاجة الى ذكر
الوسائط كثيرا او طول الكلام بتفصيلها فنبه الامر على الخاطر في بادي الراي انه علة
تامة مطلقة للعلل الشر او ناقصة وجزء اخير من علية التامة يذكر عن بواقي العلل لتقريرها وعدم
الحاجة الى ذكرها وكم يلزم تعلقت عن طبعه ان العلة في هذا الكثير الذكر بالافراد والقول
بانه يقول باللزوم وبالصدور وعن الواجب يقول بالصدور عنه بعد بالاختيار بخلاف الفلاسفة
المعدل فيلزم انه لا يجعله مذهبا آخر ههنا لانه خلاف مقرر جميع الافعاله تعالى آخر
من الفلاسفة والمتكلمين لا خصوصية بهذا الموضوع لهذا الموضوع جزئي من جزئيات موضوع
ذلك الخلاف لما كده علما فكذلك مذهب الاشعري لا خصوصية له بهذا الموضوع لما قال في ههنا
من جزئيات خلاف مقرر انه والنظر انه حاصله هذا الكلام لا دخل في الجواب
لان المحقق كان باعتبار موضع اللازم ودفع لجواب في سابقه مع ان الكلام هذا
انه لا حاجة للمحقق الى احد هذه المقدمة بل المقيد له انما هو اثبات اللزوم وعدمه لا عدمه
سواء كان مع حفظ هذه المقدمة او مع منعها وبهذا المقدمة كانت متشبهة للطبع
وتمسكه في الايراد على الاحتجاج فعاجته بها بناء في اللزوم فالضرورة في اثبات اللزوم في
مذهب الاشعري بانه قائل به سواء كان تمامها بهذه المقدمة اولا انه فلا
يرد ان الشارح ليس بصدد الجواب بان قول الاشعري يحتاج ان يطرح بل يلزم منه اتحاد الفاعل
باللزوم لدون التوقي لان للازم والمثال المذكور هو دالة السواد وعدم التوقي هو

ايجاد المساهل الملزوم اى ذات الماهية الملزوم لهما وكان الكلام في توقف اللازم
وعدم توهم اللزوم حفظ اللزوم ونوا استلزام اللزوم كون اللازم موجودا والملزوم
موجودا علة المذكور والمسكوت في المسائل وفي الملزوم فبحث ان تعالى هذا ومع ايراد
ورود على الاشعري ذكرها هنا بما لما علمت انك لحد الى ما ذكره الشارح
اوالى الحذف كما ذكره قدس سره انما كان مراد الاشعري من اسناد كل الممكنات
الى الله تعالى ابتداء سلب العلية مطلقا او سلب خصوص الفاعلية عن غيره تعالى
اسناهما له تعالى ذلك يحمل الكلام معنيين اخرين لا غائلة فيهما احدهما
ان يكون المراد حصر الاسناد ابتداء فيه تعالى بمعنى ان منتهى سلسلة العلية
هو الله تعالى انه علة كانت فاعلية او مطلق العلية انه لا يوجد ممكن الا ويكون
مستنده الاول هو الله تعالى والمقصود سكوت عنه فاما كل الممكنات مستندة
اليه تعالى بلا واسطة فاعلية فهو افهم منه او بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة
او متعدده كالمعلول الاول والثاني والثالث وهكذا كما ذهب اليه الحكماء فيكون
علة لفاعلية او فاعلا بعيدا لبعضها ومتوسطا لبعضها وفرسا بالقياس الى
البعض الاخر فهذا المعنى لو صح نفسه ان يصل سلسلة علة كل ممكن ان كان معلولا
بواسطة اليه تعالى ولا يجاوره الافطر ولبسط معنى الاسناد مطلقا منحصرا في العرب
ولان العلل كما يدل على عدم الانحصار في العرب ولان الفاعل كما يدل على عدم الانحصار
في القرب بعدد الاسناد باى معنى كان بكونه ابتداء بها فيكون حاصل المعنى
ان العلة الاولى لكل ممكن هو الله تعالى فاعلا ان اراد فاعلا او مطلقا ان اراد
مطلق وثانيهما ان يراد من الاسناد مطلق العلية من كونه ابتداء لا فاعلية
كما يقولون ان المقصود انما يحتاج اولا الى فاعل المعيد للوجود وانما يحتاج الى
سائر العلل لاحتياج الفاعل الى الايجاد ولهذا كان الفاعل ضروريا
لكل معلول اخلاف سائر العلل هذا اذا كان وجه الظهور الذي المشار
اليه بهذا هو القدح في وجه الظهور بقوله الان تعالى الخ وعدم تماميته وجهه
فاعلم ان الشارح ادعى ظهور هذا ولم يبين وجه الظهور يحتمل ان
يكون وجهه ما ذكرنا وان يكون غيره من ظواهر كلام الشيخ الا

فان كان الوجه

فان كان الوجه ما ذكرنا فقدح ما ذكرنا والاطلاع وان احتمل الاحتمال اشتراك وجهين في العمل واما
الكلام المنقول بعد لست بظاهر كما مر على اثبات الواسطة حيث حصر فيه الاسناد الابتدائي الى تعالى الا
سناد بغير الابتدائي توجد عنده تعالى فاعلا او غيره على ان الشرح ان للمعتمد ذلك كما هو الظاهر الاد
بواسطة على الشيخ هذا الوجه تعالى ويكفي مع قطع النظر عن كونه خلاف الظاهر ظاهرهما جميعا او الظاهر
من كلام ان فيما سيأتي في بحث الحشر الجسماني بعد ما نقل من الاحكام الزوال والاتصاف انه لا فعل للعقل من
الصادق بما جاء به النبي والكار الحشر حيث قال الحكماء وسيقف والاطباء سئل الدوران عدم العالم ولحشر انه مخالف
الاحكام مثل بعض نقض الاحكام على مذهب الاسلام المنكر للحشر وعدم تركه لاعتقاده بالاحكام فانا عدم العا
لم وفصل مجملا الكلام مذكور هنا كما رجع اليه ويمكن ان تعالى الخ هذا ان يكون عبر بذلك اولا
كان غرض المهند سئل هو الاستدلال من عدم العلم الاقرب على عدم العالم بالاعدم كما هو ط
ونم الشارح فط ما ذكره من ظهور التعسف كذلك لا من كثير الخلاف كما في الاقرب فيكون ذكر الا
قرب مطر الاصالة في الاستدلال لكن في المجاز على ط الاستدلال حيث استدل كرهه انه يكون من فعل
الفقهاء الفقهاء استدل لا من حرية لاحرية والحاصل ان كثيرة الخلاف امر مسلم في معرفة الواجب و
معرفة النفس فان استدل بها على عدم العرفان النفس فقط ثم استدل بها على عدم تواحد تعالى
ابتداء لكنه استدل بها على عدم معرفة النفس فقط ثم استدل من عدم معرفة النفس على عدم معرفة
الوجه ويكون ما قياسا فيهما وان استدل بها على عدم معرفة الواحد تعالى ابتداء كما استدل
بها على عدم معرفة النفس لا يكون قياسا فيهما فيكون في ذكر عدم التعسف مطر ادتمهيدا او بيانا
طريان الدليل في معرفة الواحد تعالى بطريق الاولى يكاد انما طعنك باحوال الصانع وصفاته الخ وانما حمل
على هذا اولى بل لا ادراجه للا ولوية المذكورة في الشرح على الاحتمال الاول لاحتلال ولعلها عليه الكل
يراد بمع جمع السوف والحاسة الطعن للثاني على اي حال وهو انه يراد بالاطلاع فلا يكون علما
الا ان تعالى الخ هذا الا
السه لا لسلطي السهو ادركه بل قد يكون سببا لاجتماعه فان مراده من الافرب هو دابة العلم
لسه واسلطي السه بل العالي والمعلوم وهي مستكرم العرب وقد استشكلوا به واجابوا بانا
لغاية الاعتبار به وفيه كلام طويل سيجيء في الاصل من شواهد الطبيعة ان العقل الا يرى بعينها
ويرى البعيد وكذا سائر الحواس لا تحس نفسها ولا ما هو قريب مخلوط منها ويرى البعيد وكذا
سائر الحواس لا تحس بنفسها فما حاصله ان الايجاب الجزئي اذا كان مندرجا في مفهوم عام
يجب ان يكون السلب الكلي في ذلك العام لا يكون مقابلا لذلك الايجاب الجزئي واما السلب
الكلي الشامل منه فلا يقابل ذلك الايجاب الجزئي بوجه بل تعالى الخ اعتراض بالقياس الى حال
الاول بالفاعل بان الاعم بل القياس الى ما يعم مجورا ان يكون اعتراضا على سابقه ويمكن
على الاعم بل الفاعل بان الاعم بالفاعل يدل على الحمل فقط وهذا انما عليه في تصحيح اصل الكلام
وقد يرحى الاعم بالفاعل هذا انه فلا اعتبار ان يحمل على ما يحمله ان تعالى وجهها لم يذكره والعلم
الا الوجه انه لو يحمل كلام المهند سئل على انه استدلوا من كثرة الخلاف بل من عدم

العلم بالمهيات التي هي اقرب عما يستدل به على عدم العلم بالماهية حين كثرة الخلاف فيها لما استدلال
اثباتا او نفيا لما هو الظاهر من تقرير الشارح استدلال اللاحق فيتوجه ان عدم العلم بالمهية لو دل على عدم العلم
بالوجه يدل على طريق الاولى للقرب والبعد تدل على عدم بالمهية سلمنا لكن بذلك الدلالة على الجواب
ح ان ليس مراده هو الاستدلال من عدم العلم بالمهية وان سلم ان ظاهر عبارته موافق
لمراد الشارح فاهم من عدم حسن استدلال بهذا الوجه على عدم حصول الجواب ايضا ولوجه منها [illegible]
على انهم استدلوا على عدم العلم بالماهية بما ذكرنا يكون استدلال [illegible] في تعريف الكلام
والفرق بين ما ذكرنا سواء كان مراد المصنف [illegible] ايضا بهذا او لا وان استدلال الاسماء
عليه كما [illegible] استدلوا من ذكره الخلاف على ان النظر ما كان كافيا ولما
اختلفت برهانا اثباتا وكما ذكرنا استدلال الذي ضمنها يقتضي ان لا يفيد النظر العلم الصحيح
لكامل لا لعدم وجود لكثرة الخلاف كما للمتفحص عليها ولا [illegible]
لا اطلاع يدل على انه يمكن المعارضة بان المعلم لو كان كافيا لما اختلفت الناس في معرفة
الله كثيرا فان اجيب بعدم معرفة الامام بعيدا او لعدم التصديق بانه امام فكذا الكلام
في النظر الصحيح من عدم الوجدان في التردد [illegible] ذكره [illegible]
كون الامام معيدا كالنظر مع موضعهم كثرة الخلاف واحدا وحاصله ان كثرة الخلاف الواقع
في معرفته كما تدل على عدم كفاية النظر كذلك تدل على عدم كفاية المعلم وحاصله [illegible]
ذكره ان كثرة الخلاف الواقع ههنا لو دلت على عدم الكفاية النظر والمعلم من المعارف
سواء كان في المعارف التي [illegible] كان حاصل كلامهم [illegible] افادة النظر الصحيح العلم بالله
المذكور [illegible] ان العالم [illegible] حادث [illegible]
وعدم [illegible] اجاب بان الدليل [illegible] ولا فرق بينهما [illegible] اختلاف
الحكم [illegible] نعم اذا كان [illegible] دليل خاص يدل على الافادة في بعض المعارف [illegible]
[illegible] احتمالا [illegible] الحق [illegible]
ح [illegible] حقيقة [illegible] العموم والاشتراك [illegible] فرع التصديق [illegible]
فالعلم بان المعلم ضروري انما يحصل بعد العلم بان الواجب موجود والنظر اذا افاد
الاول بحث ان [illegible] النظر [illegible] ان هذا القول [illegible]
ان يقال اذا افاد [illegible] التصديق [illegible] بحث ان يعقد بتصور اطرافه [illegible]
بان معرفة الواجب [illegible] والنظر [illegible]
[illegible]
ضروري والمعارف [illegible] المعارف [illegible]
في الثالث حين ان [illegible] صادق في اختيار بعض المعارف [illegible]

[illegible] علم [illegible]

[illegible] عدم المنافاة باحتمال مغايرة الطرفين فان الطرفان غير متساويين كما يدل على
لا نسلم هذا [illegible] ايراده على جواب الشارح ايضا وان كان مع حفظ [illegible] الطرفين [illegible]
تامل [illegible] وجدان المراد من الاتصال [illegible] حمله اصلا [illegible] ضعف هذا
[illegible] العقل في غير محل النزاع كالعاقل [illegible]
محل النزاع فيكون منحصرا قوله تامل [illegible] الاقتضاء [illegible] وجوب
القبول [illegible] الشرائط [illegible] الوجوب [illegible] كان
[illegible] الايجاد والقبول متحدين او مجتمعين في كل منهما فان [illegible]
العقل [illegible] المنافاة بين الايجاد والقبول [illegible] الوجوب والامكان [illegible] الكلام في منافاة
الايجاد والقبول بل [illegible] المستلزم فانهم كانوا [illegible] اثبات المنافاة بين القبول والفعل
لازمهما الوجوب والامكان فدعوى المنافاة بينهما [illegible] قطع النظر عن [illegible]
[illegible] الدليل يكون [illegible]
لكان احسن لان احتمال الوجوب [illegible] كان في العقل لا في العاقل [illegible]
[illegible] قال الشارح كيف واصحاب هذه [illegible] كيف لا يكون منه اصحابه [illegible]
واصحاب هذه الصفات والذي يظهر من كلامه [illegible] ان المقصود اثبات العلم مطلقا فاعلا او غيره
[illegible] انه لا احتياج هنا الى اثبات الامكان [illegible] بل يلزم الاستدلال [illegible]
فاعلا وقابلا [illegible] تلك العلة في الذات [illegible] مطلق العلة
[illegible] ضروري في كل [illegible] من العلل فلا بد [illegible]
او هو الواحد [illegible] الدليل قوله وان دفع [illegible] هذا الدفع [illegible] كونه واحدا
في صدور الكثرة عنه بل معناه [illegible] كونه واحدا [illegible] صدور الكثرة عنه [illegible] والكثرة
[illegible] الواحد [illegible] الكثير [illegible] هذا الوجه [illegible] واحد [illegible]
[illegible] قوله بل اعيان العقل [illegible]
[illegible] اثبات العلم [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله لا لاحالة [illegible]
[illegible]

فلا يثبت المطلوب في المواضع الاخر ايضا لاختلال الدليل كما دل عليه التحلل عنه في الموضع المذكور اولا
تخصيصا اخر مثل هذا التخصيص بحيث يكون خارجا بعضه او داخلا في الحكم ايضا فلا يمكن اثبات حكم بدليل
في خاص معين مثل زيادة الوجود في ممكن خاص لاحتمال التخصيص باخره والكلام في الاخر
ايضا كذلك ولو صح هذا لانتقض احكاما في موضعه ولا يفرق في دليل ولا فرق في كون ثبوت
التخصيص دليلا عقليا او نقليا او حسيا فلو كان دليلا كونه معارضا للدليل الاول
فالحق في المعارضة كون التخصيص المصطلح فالبعض من يستدل به في صحيح التخصيص و موجهها ان
العقل الحاكم بسبب ملاحظة احوال نفسه ويلاحظ احوال الحوادث و سائر الممكنات على ان الوجود وحقيقة
و سائر الصفات زائدة في جميع الموجودات واجبا او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بكون
هذه الامور غير زائدة في الواجب على ما هو عند الحكماء والكاملين في العقل انتهى ولا يخفى انهم لم يقولوا
في موضع مما رأينا ان دليل زيادة الوجود مثلا جار في الوجود الخاص الذي ندعي انه عينه تعالى لكن
نحن نخصصه بل قالوا انه جار في الوجود المطلق المشترك البديهي ونحن ايضا نقول بزيادته فيه
ايضا والوجود الذي ندعي انه عينه تعالى هو الوجود الخاص الذي هو فرد عرضي للوجود المطلق و
الدليل فيه والكتب مملوءة عن هذا النوع جواب استدلالات المتكلمين على الزيادة مطلقا ما هذا تسليم
او بابداء دليل خاص يخرج قطع النظر عما من لزوم بطلان طريق النقض الاجمالي على تقدير صحته بل
عدم تمامه في الصور الاخر ايضا قوله ولا يتوهم انه منع على المنع وجه التوهم ان الشارح منع المنع
معدوم تسليم جريان دليل زيادة الوجود ومنعه يكون في مقابلة المانع ومنعا على المنع ودفعه
انه منع ان الشارح مانع لكن في رد الامثلة بنظر الى ما بين في هذه الامثلة خصص العقل والادلة جارية
عامة فيكون مستدلا في دعوى جريان الدليل صحيح المنع في مقابلة بهذا الاعتبار فان قيل
انه معول الشارح هذا الجريان بطريق الاحتمال ايضا قلنا فلا يصح الاستشهاد بها والاحتمال يجري في كل
دعوى ودليل فلا يتوجه التخصيص الامثلة وجه فان قيل التخصيص بالابداء بطريق التمثيل مثلا
فيضعف كل الضعف فان لكون وقوع تخصيص معين في كل دليل عقلي فاخرج عن درجة الاتفاق وانضمام لا يقوى الى
لانه فرضه لو سلم فكلامنا على تقدير ادعاء الوقوع في الامثلة كما هو المقصود والاسلم في الجواب منع هذا الا
قوله الشارح في دعوى العينية كونه المراد بهذا لا على الاشارة لانها تكون في العبارات لا في الارادات والعقول
ارادة المنكر كما في دعوى الاشارة يصح ارادة ما هو المشار اليه في دعوى المدعي ايضا تامل قال الشارح
على ما حصل انه لا يفهم من كلامه هذا ان المقصود منه الاستدلال على ان الارادة المذكورة صحيحة في نفسه
دعوى

دعوى انه يفهم من كلامه ايضا انها مرادة اولا وعلى الحمل بانه اراد كما يفهم من كلامه بهذا صح في نفي الصفات
الطريق بانفسها او على ان الارادة المذكورة لا تصح وانه لا الى الزيادة فانه لا يشك العقل حال كون مذهب
الحكماء وهذا المدلول على ان نفي هذه العينية بل النفي هذه العينية ويحتاج مذهب الحكماء والمخالفة وكذا الاستدلال على الشارح كذلك ايضا
وكذا على الثالث لان نفي ذلك العين من نفي الصفات واثباتها زائدة موجودة لا اعتبار في صحة مذهب الحكماء
ايضا ولكن يمكن ان يقال ان ادعى الاشارة لا الدلالة وميلان الكلام الى جانبه بان يدفع بعض احتمالات مقابله وان
لم يذهب اليه احد يكفي في دعوى الاشارة كما قال قدس سره حيث قالوا ان افلاطون ومن تقدمه من الحكماء
ذهبوا الى ان النفس الناطقة قديمة بناء على ما ورد في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم من ان النفوس خلقت
قبل البدن بالفي عام وحيث قالوا وذهب المعلم الاول ومن تبعه الى انها حادثة مع حدوث البدن ونوافق
مذهب ارسطو ما وقع في التنزيل من قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فيما من ان نفي العينية المذكورة الى المذاهب
الثلث على السواء والشق الظاهر المذكور كذلك وايضا الاشارة لا المرجح ودعوى ان فيه اشارة الى الامر
الاول والاول لا ينفع المطلوب والثاني كالدعاوي وحاصل الكلام المراد ههنا ان الصالح للدعوى ثلث
الاول ان الارادة صحيحة لو اراد والثاني ان الارادة واقعة والعلم بها مخبر عنه او الي بعيد والثالث ان الارادة يكشف
بيل علي الزيادة والمنع على الحق حال هو العينية الحقيقة فرضا وكون مذهب الحكماء ما ذكر لا يثبت شيئا من المدعيات
الثلث ثم رجع عن القول بعدم اثبات الدليل المدعي الا ما كان بالوفق بين الاشارة والدلالة وكفى بميلان الكلام
في الاشارة ثم رجع عن هذا الامر بان مسلك هو هين كما ترى ويمكن ان يقال هذا بيان للعينية المنفية وقد يطلق
يطلق في ثلث مواضع احدها مثل عينية الحيوان الناطق للانسان وهي عينية حقيقية وثانيها مثل عينية البياض والابيض
لكونه لا موجود مغاير لوجود الاخر مثل البياض والابيض فهو عينية بمعنى الاتحاد في الوجود ان
بل الوجود واحد وهو مفهوم بحسب التحليل هذان الاثنان اصالة والاخر عارض وثالثها مثل العينية التي هي بين الصفات
والواجب على ما ذهب اليه الحكماء فانه لا وجود للصفات في نفسها ولا افراد ولا انواع ايضا مثل الانسان
والبياض والتي فيكون المراد انه اراد به نفي العينية بناء على ما ذهب اليه الحكماء فرجح حاصله الى نفي الصفات
النوع الثالث فيكون اثباتا للصفات فلما ثبت الصفات في الجملة فيه احتمالات ثلث احتمال العينية الحقيقية واحتمال
عينية مثل التي للاعم كما هو ظاهر مذهب المعتزلة واحتمال الزيادة الحقيقية مثل وجود البياض وقيام الحرارة في النار
ثم الاول من الاحتمالات هو احتمال العينية الحقيقية بناء على ظهور البطلان لا ذاته او دفع احتمال العينية الثانية كما هو ظاهر مذهب
المعتزلة الاشارة او المراد نفي الزيادة مانع مذهب المعتزلة وحاصل الكلام ان العينية على العينية التي ذهب اليها الحكماء
والعينية الحقيقية ومذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة يقع في جانب آخر غير منع والعينية الحقيقية بين الامور المنفي لظهور البطلان

فيتبع منه الاشارة والمعنى فيدل على الاشارة الخصوص صحيحا او يلزم عموم المراد والحق في العبارة انه لا عموم ولا خصوص
الشيخ والا صح من الشيء فانه يكون نفيا للاشارة لكن يحمل في كلام المصنف انه يلزم من ذلك [illegible] الفصل
الماصل [illegible] لان منطوق الكلام اثبات الاتفاق بالصفة للوجه فالموضوع هو الوجه والمحمول هو الصفة والسبب
ولا الزيادة موضوعا ولا محمولا اتفاقا وبه يفهم ان المعنى الكلام الاول يكون اشارة فيتأمل في اطلاق كلام الشيخ
ولا النسخ بما ذكرنا ولا يشاد اذا ما ظاهرا او باطنا اعلم ان نفي العبقة يدعي من مذهب الحكماء اما باعتبار نفي
الجزء الاول وهو نفي الصفة فيكون نفيا للنفي فيكون اثباتا للصفة او باعتبار نفي الجزء الثاني وهو اثبات غايات
الصفة فيكون نفيا لاثبات الغايات لكن بعد نفي الصفة او باعتبار نفي جزء الثالث القطع وهو ثبوت الوجوب
وهذا الاخير اصح الا ان يدعى نفي الصفة واثبات النفي باب يسلم ان يكون لذلك يعم والمذهب يعم نفيهم وان صح
نفي الجزء الاول فقط فان اثبات الصفة لا يتأتى القول به الا بدليل النص وعلى هذا المذكور اذا اريد به سلب
نفي العبقة على ما ذهب اليه المعتزلة فالاحتمال انه في نفي العبارة لا يحتمله مذهبا آخر فهو الكلام ومثل هذا الخلاف ثابت
ان اللهما الموارد يحتمل ان تقرر مذهبه بوجه لا يوافي [illegible] اعلى ان الغرض بعد احتمال ان العبقة فالغير [illegible] قد
يكون عينا لمعنى آخر وكذا الزيادة قوله المراد من المنفي هو المستثنى بالوكونه منفيا اما باعتبار المفهوم التصوري
او باعتبار الحكم وهذا لا يقدح في حقوق الحكم فيما بعد عن قبل حصول الحكم فيما قبله لان المعنى نفي بين منفي [illegible] وعلى الآن
بعد الحكم وعندنا لا عند الحكم لا ان [illegible] لم يتوقف على حكم غيره في نقل الامر وبعده [illegible] يرد ان حكم غيره يتوقف
على حكمه ليس للمنفي فيلزم الدور قوله ويحتمل ان يكون المراد الخ وهذا الاحتمال انسب بتركيب الكلام وابعد عن توهم الدور
ولكن كان الاول الصدق كما هو ظاهر لا مثله فانه ظاهر المراد من الاثبات هو الحكم السلبي الذي افاده ليس [illegible] على
تركيب الكلام اه وكذا نفي الكلام في مثل قولهم ليس في الدار غير لان [illegible] احاد النوع فان الانسان [illegible] يوجد
وان اريد سلب الانواع الأخر حتى يتبع مادة النقض فان هذا الكلام صريح كون مثل الذباب والفارة
والبرغوث والقمل في البيت وهذا الاشكال عام يرد على القائلين بالاعرية والغيرية الصرف وان كان [illegible]
النقض بالبيوت والامتعة خاصا على القائلين بالاعرية وبالغيرية واحادها على القائلين بالغيرية
والمحسوس المشترك مثل الذباب لا يقدر القائلين بالغيرية كالفقر لان لهم تخصيص بوجه اصرحهم والقائلون
بالاعرية لو خصصوا ايضا بوجه لتعين باب التوجيه على سائر الاصل انه قوله لا انه يلزم ان [illegible]
المنفي [illegible] نفي المثبت بعد وكان نوع الوقوع مغاير النوع احاد [illegible] لا يلزم نفي [illegible] احادها [illegible]
نوعا لا يلقى الا انها لا [illegible] الا انه [illegible] وهو بسط فهذا الكلام [illegible]
بالاعرية المحصل المثال بان احاد العشرة [illegible] والمنفي هو غيرها مطلق فقوله فيه انه الخ

لانتفاء

لانتفاء جزء [illegible] على الغير حاصل منه لزوم عدم نفي [illegible] وان نفيهما وان يكن منطوق الكلام [illegible]
الاعراض مطلوب لان العشرة المتغايرة لازم لوجودها نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله وعدم تحقق الاقل الخ جواب
عن سؤال مقدر عن جانب القائلين بالاعرية [illegible] عندي يحقق حد عشرة مثلا تحقق العشرات في النوع مع افراد
نفي الخمسة ونفي الزائد لازم والحال ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فاجاب بان [illegible] عدم جزئيته لا الاصل عدم تحققه
وايضا هذه في تعلم العدد لا في المعدود وكلام في ان الشيء [illegible] في دليل الانضمام اه بان عدم وجود الاقل عند
وجود الاكثر لا يقدر فيما نحن فيه فانا نقول ان عدم صحة المثال المذكور وهو ليس في الدار الا [illegible] وجود عشرة
لوجود العشرات [illegible] ولزومها مسلم لانه يستلزم سلب الملزوم فلا حاجة الى [illegible] فلا يلزم الكمال قلنا
ان الاقل لا يوجد عند الاكثر فلا يكون العشرات لازمة فلا يلزم من سلبها سلبه بل يلزم ان لا يوجد عشرة واحدة [illegible]
المثال في العدم [illegible] لا يلزم من قولنا ان المثال [illegible] افراد النوع [illegible] الاستثناء صحة المثال المذكور [illegible]
[illegible]
[illegible] والاستثناء [illegible] بطلان [illegible]
[illegible] الاحوال [illegible] في الشرح والاصل قوله [illegible] الاصلي
[illegible] وجود الكل [illegible]
لان [illegible] يكون [illegible]
[illegible] ان الاصل [illegible] مثل زيد [illegible] فانه [illegible]
[illegible] فانهما داخلان في [illegible]
[illegible] لا يلزم [illegible] المتكلم [illegible] زيد [illegible]
مثلا لا يوجد [illegible] الدليل المثبت [illegible] موجود [illegible] زوال [illegible]
[illegible] المعدوم [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] المذكورة [illegible] المعدومات المذكورة [illegible]
[illegible] الاستدراك في باقي المعدومات [illegible] امتناع زوال جزئي [illegible]
[illegible] عدمه [illegible] موجود ازلي [illegible] زوال [illegible]
[illegible] في العالم [illegible] بخلاف الاول فانه لا [illegible]
[illegible] موجود ازلي [illegible] زوال [illegible] عدمه قوله [illegible]
[illegible] المعارض مادام العلة موجودة واشترط وجودنا [illegible] والتفاوت في الشعور [illegible]

حاشية قال الشارح معدوم سابقا وحاصله لا نوقش

قال الشارح ولذلك عبر بعضهم اي بعض من ذكر ليستدل على الاعراض بعينها اي ذكر النقل بعد تعديدها وعبر بعضهم بذلك التعريف
وتصحيح بطل بنقل عن منقول ولا معقول لانه لا شك في ان لا يكون مربوطا بقوله انه لا يحوله وهو احد
الى الاصل ولا يكفيه النقل مثل الاعتراض لانه يكون ثم كلام المعترض والمعوض بناء على المعيد وليس في الشرح لو
معونة بل ايراد الشارح بعده على المعارض اي لظهوره للانفكاك بهما الى الطرفين حيث قال جاز انفكاكهما وكان
في الاول صح عدم احدهما مع وجود الآخر لعدم لانه لا معرك المعنى فانه عند عدم احدهما مع وجود الآخر يصح
الانفكاك بينهما الى الطرفين حيث قال جاز انفكاكهما الى كل منهما احدهما موجود منفك ولا معدوم منفك
والترديد الذي سنذكره المورد وما فيه من الجانبين او من جانب واحد لعله كونه موجود امنفكا كمعدوما ومعدوما منفكا
كخصوصه لا في مطلق الانفكاك فانه واقع من الطرفين على الحال وجى لهذا زيادة تفصيل بلا واسطة ومثلهما اذا اصل
في الانفكاك في الوجود والعدم معا وهذه عبارات ثلث موردها واحد اذا اريد بالاولى الانفكاك في اي كان

قوله اذا اريد في الثالث الخ وجود نفسه وكذا في العدم فههنا كذلك اعلم ان الانفكاك شيء عن آخر يستلزم انفكاك
الآخر عنه ايضا لان الانفكاك انما يكون من الجانبين اي المعنى مثل الوجود والعدم والكلية وعدمها والذي
وعدمه وهكذا مثلا اذا قيل ان هذا منفك عنه في الوجود يستلزم ان ينفك الآخر عنه في العدم بان يكون
الاول موجودا والآخر معدوما او يكون الاول معدوما والآخر موجودا لان الانفكاك بهذا في الآخر في الوجود
مثلا محتمل لان يكون هذا متصفا بالوجود وان يكون الوجود المذكور وجود هذا فيكون هذا موجودا
الآخر بالعدم وان يكون الوجود المذكور وجود الآخر فلا اتصاف على العكس وكذا قيل ان هذا منفك عنه في العدم
في احتمال المعنيين ويؤدي التوليس واحد وكذا هو دال المعنى كل منهما كل من احدهما لو واحد من الآخر بالتفاوت في الاحوال
والتفاوت في ظهوره المعنى مما دونها فلا يذكر الذي في الشارح ذكر الوجود بدل العدم والعدم بدل
في الانفكاك وكذا الحال اذا قيل انه منفك عن الآخر في الخير باعتبار ان الانفكاك للاصحاب الخير بان
المنفك هو المتحيز او الى غيره بان لا يكون المنفك متحيزا ثم المراد هو الانفكاك عن الخير احتى سواء كان الانفكاك عن الجانبين
بان التحيز يحيز او كما في الحالي القديمي او لا يكون متحيزا اصلا كما في انفكاك الواجب عن العالم فالمذكور من العدم والخير
كلاهما صحيح الى في الواقع فاذا حكم بانفكاك العالم عن الصانع فيهما اي كان يكون بمعنى اتصاف العالم
اتصاف الصانع بهما واذا حكم بانفكاك الصانع فيهما يكون حاصل المعنى كما ذكره غاية ان المنفك في الاول
الاول هو المتصف بالعدم والخير لا المنفك عنه وفي الملاحظة الثاني على العكس المتعاقد والمتعاقد في الاولي
باعتبار ملاحظتهما لكونهما منفكا ومنفكا عنه لا في اصل الاتصاف بالوجود والعدم والخير وعدمه ففيه ما قد
اذا اريد تصحيح صدق الانفكاك في العدم عن العالم على الصانع يراد انه هو متصف بالوجود والعالم متصف بالعدم

وكلام

وكلامه في العالم ثم اي قيد في العدم والخير بعد انفكاك عن الصانع ويكون عن انتقاله وبعد انفكاك الشارح
عنه في العدم الآخر خلا لمنع انتقاله بل منع سلب الحكم بعدمه فان قيل يكفي في انفكاك الصانع عنه هذا المعنى
يوجد في القسم الاول وهو قيد في العدم قلنا لما كان المدار على هذه الملاحظة يكون وجدانها وقد يقال ان هذا المعنى
يوجد في الانفكاك على احدي من غير شرط ايضا لانه مقابل انفكاك العالم عن الصانع في العدم فالانفكاك من الجانبين
المعنى لانه الانفكاك مطلقا فلا يوجد انفكاك من جانب واحد مقابل للانفكاك من الجانبين فلا بد ان يكون
يوجد في كل وهي انه في انفكاك لا يكون مؤداه بعينه هو الانفكاك الآخر ولا مصادقه بل المدار على قيد الخير حتى لو
اورد بدله في عدم الخير لما احتج الى تلك الملاحظة فان العالم منفك عنه بمعنى القسم الثالث ومتصف والصانع
منفك العالم في عدم الخير ومتصف به غاية انه اذا ورد بدل انفكاك الصانع في الوجود او في عدم الخير عن العالم
مصادقه وهو انفكاك العالم عنه في العدم او في الخير او يقول الصانع منفك عن العالم في العدم الثالث للعالم
وجود والعالم معدوم والعالم منفك عنه في عدم الخير فان عدم الخير ثابت للصانع وكذا اذا اورد
بدل في العدم او الخير في الوجود او الخير احتجنا الى اصلاف الملاحظة وعلى هذا اذا اورد في العبد وعدم الخير
جاز ان يكون المراد عدم الخير الآخر بعينه ح ان لا يكون له خير اصلا او يكون ولا يكون عين الآخر فيما على الخير
انا يوضح ما بعده بقوله ويمكن ان يقال **قوله** والايجاب الجزئي والمراد من الايجاب الجزئي صحة الانفكاك في الجملة
اما في العدم او في الخير وفي الوجود ونحوه من السلب الكلي سلب الانفكاك فيهما معا فثبوت انفكاك بالايجاب الجزئي وسلبه مطلقا بالسلب
الكلي **قوله** المطلوب الخ على ما بنى هذا على ما يفهم من كلام الشارح السيد وقد يكون هاهنا الحكم بعدم صدق المتوقف اذا اعتبرت
المطابقة للواقع ويصدق فيه اذا لم يعتبر واما في كلام المجيب فيحمل على عدم انفكاك الكل عن جزئه في التعقل والوجود ظاهر
وكذا في الصفات التي هي معاني موجودة بالنسبة الى موصوفها فانها ومتعلقاتها لكونها غير مستقلة بالمعقولية واما الصفات
التي لا معاني فيها كصفات الواجب فلعل عدم الانفكاك عن موصوفها انها في الذهن بحسب التعقل بها متعانقة وكذا
الذوات وبعدها لا يوصف لا عرض المتضايفان متعاندان ولا يصدق المتوقف فيتقض جمعا ولا احصر وجوده
تحمل الانفكاك في التعقل على الانفكاك في الذهن الا انه لا تثبت انهما منفكان في الخير في التحقيق بحكم **قوله** تامل حيث
ان الكل قد ينعدم بدون انعدام بعض الاجزاء فان احد اجزاء مركب اذا انعدم اولا ينعدم المركب والاجزاء
الاخر موجودة وعدم احد الاجزاء غير متعين حتى انه عند بل اي جزء انعدم اولا ينعدم الكل بل قد يرد
بعضهم لزوم انعدام احد الاجزاء عند انعدام الكل ايضا كما في انعدام الفعل على المذهب المسمى بحدوث ما فيها
بحكم لزوم عنها وليس المراد ان الحق الذي على هذا المذهب مردود فقط بل هذا الترديد واقع عن غيره
العلماء وكون هذا المذهب ضعيفا وهو مقالات الشارح في حواشيه على شرح المختصر لابن الحاجب وعلى حواشيه

السيد قدس سره عليه قد احتج في ان عدم الجزء حيث كان جزء هل هو عين عدم الكل بينهما كما لسبب فذهب السيد
اي شارح المختصر الاول وتبعه الفاضل اي السيد قدس سره فيما بعد تحقيقا وفيه بحث لان وجود الكل عين وجود
الجزء بالاوقع والصفة الواحدة بالشخص لا يجوز ان يتصف بها كلا المتغايرين فالارتفاع الواحد بعينه لا يجوز ان يتصف
به وجود الجزء والكل فلا يكون عدم هذا عين عدم ذاك مع انه اذا ارتفع احد الاجزاء فقط كان في هذا الارتفاع بعينه
ارتفاع الكل اي اذا فرض ارتفاع سائر الاجزاء معه فلا شك ان ارتفاع ذلك الجزء في ذاته وانما يعتبر عارض للكل
هو التوارد مع ان قيل ارتفاع ذلك الجزء بعينه فقط هو ارتفاع الكل لزم التحكم الباطل وان قيل ارتفاع الكل
بعينه ارتفاع الكل لزم ان يكون الكل عين الجزء وهو باطل بالضرورة مع انه يلزم ان يعتبر شيء باعتبار لعدم الاجتماع
معه غير بعينه وبهذا يلزم ايضا ان قيل ارتفاع الاجزاء هو ارتفاع الذات لا ارتفاع شيء منها فما كل حال قيل
ارتفاع الكل ارتفاع الكل لزم ان يكون شيء صادق على كل واحد من الاشياء والمتغايرة فلزم ان لا يكون المتغاير
متغايرة وبطلانه لا يخفى واذا بطل اللوازم كلها بطل الملزوم فبطل به المستلزم لجواز واحد منها وهو كون
ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل انتهى بعبارته واختار السيد بان يكون عدم احد اجزاء الكل سببا لعدم الكل [illegible]
لان كون الكل علة للجزئي المستحيل في الوجود لوجوب كون العلة متقدمة في التحصيل المعلول ووجوب كون العلة الموجود
موجودا والكل من حيث هو كلي غير موجود بخلاف المعدوم فان علته لا يجب ان يكون موجودة وفصل في حاشية [illegible]
نقول يجب ان يكون العلة من المعلول [illegible] للمعلول والكلي [illegible] في العدم من الجزئي ثم لعله اشار بقوله فتامل
الى التردد في كون عدم الكل جزئيا بعينه لاحتمال ان يكون هو ايضا كليا كعدد العلل التي هي عدمات الاجزاء
ثم كما قال الشارح لو كان حركة الشمس علة لحصول النهار [illegible] التقدير قوله لانه لحصوله اه [illegible]
اليه لكفى به [illegible] ولا حرج لبعض [illegible] الاستاذ استادي رحمهما الله كان يقول كان المناسب ان
للمورد [illegible] الكتب [illegible] لعله [illegible] لبطلان الكل في حاصل الاجوبة اولا [illegible] امور متغايرة
[illegible] عدم قبول النقض [illegible] وثانيهما عدم كون الصفات قديمة [illegible] لا يكون الا [illegible]
وسند [illegible] اما منع المغايرة لكونها لا عين ولا غير [illegible] لعدم كونها ذاتا وسند الاول [illegible]
فانظر فيهما فما بعد ومالا بعد فاحكم بل العلاقة [illegible] في اثبات المبدء بالموضوع [illegible]
مثلا وسط المستوي [illegible] لو بطل [illegible] بادي الرائي او لانه اذا كان المراد [illegible] العقل الكل
في الخارج [illegible] ان يكون مطابق للواقع اولا
[illegible] فان قيل لعل مراده قدس سره سلب العلم وسلب الخبر مطلقا لا سلب العلم والخبر المعتد به
مقارنين بسلبهما عن العالم [illegible] العدد [illegible] اثبات الخبر للعالم [illegible]
لاسما

لا سيما الانفكاك في الحيوان معناه عدم الاتحاد قلنا التعرض للاتحاد اذا كان المراد منه عدم انفكاك الصانع على تقدير
كونه مختارا في تحقق العالم كما هو الظاهر [illegible] لا يكفي في نفي الانفكاك المعتبر في التعريف هو عدم الاتحاد في الخبر والاسلام
استدراك التعدد حال قبل المورد التعدد لتطبيق الدليل على المدعى مع عدم صدق التوافق على الصانع في العالم فيكون
نوع المدعى الدليل قلنا [illegible] في انه لا يكفي لان [illegible] الا اذا كان [illegible] الاتحاد وكان الواجب [illegible] ان يقول في الصانع
[illegible] بدون الاتحاد في الخبر كما في الواجب لا لعدم
[illegible] بدون الانفكاك في العالم كما هو معنى الانفكاك في العلم وعدم ايضا ان [illegible] عدم الاتحاد في الخبر
ثم [illegible] مسند الله [illegible] قدس سره بان كلامه على الانفكاك في الخبر بالمعنى الذي علمته [illegible]
لا على المعنى الذي زعمه المورد وبذا يرد على الشارح المحقق بعد الوجه وقال فلت النقض غير وارد انتهى ولا يخفى عليك ان
الايراد كان على المولف المختار بالتردد في الانفكاك المذكور في كلامه بعد [illegible] بانه هل يكفي كونه من
جانب واحد او يجب ان يكون من الجانبين فانه [illegible] رد على المولف المختار [illegible] فالجواب عن صاحب المولف
المختار [illegible] الاول فحينئذ يكون كلامه قدس سره في جانب المورد على المولف المختار [illegible]
نقل [illegible] المتعلقين للانفكاك في [illegible] لو كان الايراد على المتن فان هذا [illegible] الانفكاك في الخبر
قال المحشي [illegible] وصحح النقل لكلامه [illegible] وفوات النقض غير وارد لان [illegible] لا يدل عليه [illegible] لانه جواب
بوجه اخر [illegible] لانه لا حاجة [illegible] بعد النقض كما هو حاصل كلامه قدس سره وعلى ان هذا الجواب [illegible]
بعد الانفكاك في التعقل [illegible] او لا [illegible] الجسمان [illegible] على تقدير وجودهما فلا
[illegible] قوله فاسعلى كما ان انفكاك
الجسمين [illegible] بان كان لاحدهما حيز وللآخر حيز آخر بان كان لاحدهما حيز ولا يكون للآخر حيز اصلا وان
[illegible] الانفكاك [illegible] قال انه يجوز [illegible] قال العضد [illegible] هذا الكلام
[illegible] المختصر انه لا يمكن ارتفاع الجزء [illegible] بخلاف تصور ارتفاع
اللازم مع بقاء ملزومه فان [illegible] التصور [illegible] والكل [illegible]
ان عدم الجزء هو بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك [illegible] امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم اللازم
فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما [illegible] داخل في منقوله [illegible]
كونه ان عدم الجزء بعينه عدم الكل [illegible] تصور عدم الجزء مع بقاء الكل في الخارج [illegible] غير مطابق
للواقع [illegible] الانفكاك [illegible] في التعقل بان يوجد كله في الذهن ولا يوجد جزؤه [illegible] كما في
الخارج ولكن ليس المراد من الانفكاك في التعقل هذا [illegible] الانفكاك من المعا

وعدمه وعدم صدقه اذا لم يعم بل صرح الشارح بقوله لان الحق ان الفرق بين الجزء واللازم في الحكم المذكور مع كون
الجزء لازما ايضا انما هو بما عدا الوصف العنواني والمراد باللازم ما عدا الجزء والاول غير معقول لان المراد
بالصفات بعض اللوازم وليس الاجزاء ما هي وصف عنواني ولا دخل للوصف فيه ولا يلزم منه الحكم على الجزء بانه غير
الكل وعدم الكل ايضا بعد العنوان جزء ولازما فلا يصح الحكم على شيء على الاطلاق انه غير او لا غير شيء اخر قال الش
قلت هذا الجواب غير صحيح الى اخره هذا مبني على حمل الشارح كلام المجيب على ان يجوز العقل الانفكاك كما هو الظاهر لان
لان المراد بتعقل الانفكاك والانفصال في العدم او الحيز جواز الانفكاك في العدم فقط فلا يصدق الا
وما تحقق كيف تحقق الا خفي وكذا هذا على ما حمل الشارح كلام السيد عليه من ترك القيد المذكور وايراد قيد من
كما هو في تعريف الاشعري قال الش ولو اراد ان يكون مراد الشيخ من التعريف اي التعريف الاول الذي مر
الى فلذلك اي هذا التعريف ومؤداه والفرق بين التعريفين ان الظاهر الاول هو سلب الكلي حيث قال بعض
انهما متى وجد الاكثر ولم يعقل عدم كل واحد منهما ومؤدى الثاني وظاهره هو سلب الكلي كما ترى بل الشارح
هذا المعنى فان الظاهر ان صاحب التعريف هو الشارح ولذلك لم يسلك احد وجه كون الجزء والكل والصفة والموصوف
غيرا وكذا في الصانع والعالم واللازم والملزوم كذلك جمعا والاحتمال في هذا الوجه متعين فاراده فتوجه
فلا يرد النقض المذكور هو النقض بالعالم والصانع واللازم والملزوم فيحتمل ان يكون دفع الورود النقض
بالجزء والكل والصفة والموصوف كما هو في احتمال السلب الجزئي ويحتمل ان يكون دفعا للنقض بالجسمين
القديمين كما دفع بالوجه السابق ثم الحصر بقوله لا جواب له عن الايراد بالجسمين القديمين
قال الش اندفع ذلك النقض اي بعدم تحققه على بعض الاحتمالات ان لم يعم التعريف قوله قال الاصحاب
فانه وان لم يكن ... لكن ليس بقديم حادث اذا تعدد القدماء تعدد الصفات القديمة ووجوب قدماء تعدد
الصفات كذلك يوجد مجموعات قديمة مثل مجموع ذات الواجب وعلمه وذاته مع قدرته وهكذا مع كل واحد
من الصفات فيوجد مجموعات بعدد الصفات ثم كل اثنين منها يوجد مجموع من الذات وذينك الاثنين فيوجد
مجموعات اكثر من الصفات تكون فان الصفات اذا كانت سبعة يحصل في المرتبة الاولى سبعة مجموعات وفي المرتبة الثانية
احد وعشرون مجموعات وقس اذا اعتبر ثلثة ثلثة واربعة اربعة وهكذا لكن الستة والسبعة يساوي بعدد الاول
٧ فيكون المجموعات الحاصلة من سبعة سبعة كما في ثم واحد واحد والحاصلة من خمسة خمسة يكون احدى وعشرين كما في
في اثنين اثنين فان الباقي بعد اخراج الاثنين الاثنين مثل اخراج الاثنين الاثنين كما في خمسة خمسة
مساو بعدد في خمسة عدد في اثنين اثنين لان الباقي بعد الاثنين في خمسة خمسة كما ان الباقي في العدد
كلما اخرج اثنان يكون الباقي خمسة واذا اخرج خمسة يكون الباقي اثنين كما كان الباقي بعد اخراج واحد واحد ستة

عشر ما دام

الى معنى ولكن لو نفى البعض لعدم المانعية كما صح

لانه يحصل باخراج كل واحد احاد وسيكون ستة ستة كما جاء فيها صح

قال الش
وما نقل ان القول الى جواب عن سؤال مقدر هو انه كيف يقوله ابن
لا باس به والقول بمغايرة الجزء والكل مختص بمغفور الى شيء من سواه من الاشاعرة والمعتزلة لا يقولون
بالغيرية تحقيقا الايراد هو قول الاشاعرة كما هو اللائق لما تابع الاشاعرة وايراد قول المعتزلة
بتصحيح الجواب بانه لا يصح التعويل ولا مدخل له في السؤال لان مخالفة المعتزلة لا يضرنا الان فلاك
ذكره للمبالغة بان المعتزلة ايضا يقولون بها لكن بعطل الحال عندهم ما ورد للعقوبة يورث
التعصب وعدم الاعتماد للنقل الاوضح الاشاعرة انضم الى حاجة الى هذا الجواب انما
هو اذا لم يرد بقوله بقول ولا باس به التزام الغيرية بين الجزء والكل من عند نفسه
وان خالف الاشعري في تصريحاته كما هو الظاهر ذكر الوجه لعدم الباس بما نقل عنه
قال الش على تخصيص لفظ الغيرين الى اخره اعلم انه لو اصطلح مثل هذا في القديم بان
يقال مثلا القديم هو الذات الموجود الغير المسبوق بالعدم لكفى افاد صحيح
هذا التخصيص لكن الانسب نفي التعدد لانه المستحيل والاصطلاح في الغيرين مرجعه نفي
التعدد لا مجرد الاصطلاح مثله فان المتعدد في العرف موجود وان عبر الصفة والموصوف
بل الجزء والكل ايضا فانه اذا انتهت وجوده سبب موجود مركب وموصوف بصفة
لا يقال في العرف اذا سئل عن الموجود وحده ان هذه موجودين بل يقال ليس
فيه عمر زيد مثلا كما مر في الشرح وسيجيء ان نفي التعدد بناؤه على نفي الغيرية ثم لم
يكن لنا حاجة الى تحصيل مفهوم مساوي للغيرين حتى يرد الاسولة والاجوبة
في تعريفها لطولها بل كان يكفي ان يقال بها غير الصفة والموصوف والجزء
والكل والمستحيل او المتعدد هو تعدد قدماء او قدماء ليست بعضها صفة ولا جزء
لبعض اخر سمعت من الاستاذ ان استادي رحمهما الله كان يقول كان المناسب
ان لا يوردوا في الكتب مبحث الغيرين والحال لقلة جدواهما لطالب الكمال

ستة وكان السبعة بعدد الوحدات وعلى هذا القياس اي بعد دكصل ومن ثلثة كصلام ثم اربعة اربعة فان الثلثة في
السبعة بعد الاربعة منهما وبالعكس فتساوي عددهما عدد ما منها آو اخرابا فخل البعض عدد كل منهما فيهما فانهما سبع
وثلثون ثم اعتقد عدد مجموع المجموعات وذم على السبعة جميع المجموعات وعلى هذا القياس في الاعداد الاخر فان في
السبعة بعدد الآحاد وبالعكس في الاثنان بعدد الستة وبالعكس والثلثة بعدد الخمسة وبالعكس والاثنين ثمانية وعشرون
بعدد الاثنين في السبعة وثلاثون وكذا في العشرة مثل التسعة بعدد الآحاد وبالعكس في الاثنان بعدد الثمانية
وبالعكس والثلثة بعدد السبعة وبالعكس في الاربعة بعدد الستة وبالعكس والخمسة بعدد الخمسة فتوافق الوسط لان العشرة
عدد زوج وكان لها نصف صحيح وفي الوتر يكون وسطا حقيقيا مثل الثلثة الاربعة في السبعة والاثنان
في العشرة خمسة واربعون وقدم اللباب شرح هذا التفصيل قوله لا ذات وصفات كمل وجه احدهما ان التعدد
بعض افراده ذات وبعضها صفات بل صفاته بان يحصل التعدد من اثنين او اكثر احدهما ذات والآخر صفة
او صفات وثانيهما ان يكون كل واحد من افراد المتعدد مركبا من الذات والصفة او الصفات كما في الكل اي ما
كذات الواجب مع العلم وذاته مع القدرة او مع الاثنين او مع الثلثة من الصفات ولكن عدم كون المركب
من الذات والصفات القائمة بذلك الذات تامة بحيث يصح فانه ان كان صفة بموصوف ما دام داوم نعتولو بالواسطة
بين الذات والصفة في الوجود ولو قالوا بالواسطة فلذلك يستحيل التسلسل مثل ما استحالة الصفات فتمسك الامر بالقول
بزيادة الصفات على ان يحال قوله بل الشيخ شطر لا على انه كان هذا مكتوبا في حاشية الكتاب ثم ادرج فيه قوله
صار كل بعد وجه انه يعد مع الحد في الوجود مع الواجب ما هو متحد بالذات بهذا الاعتبار شطر لا فلا يمنع في الخارج
الزايد الا بهذا الاعتبار فيما فيه في موجود ويلزم تعدد القدماء بسبب قوله مع جواز الانصاف بالاول
مع كونه كما لا بل ان لا يتردد مان يكونه كما لا او عيب لكان يقول الا ان لا يتوقف على اهتمام كل ما يتصف به يوصف به ولهذا التوقف المذكور
هو ما في شرح التجريد بعينه المذكور في الآتي فهذا الشرح لا يتردد فيه حيث ان ما يقوم به لا بدان يكون من صفات الكمال والخلو
قال ص عادما الكمال خالبا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص قوله ولا يلزم عدم الى هذا حالا اه الا ظاهر اللازم نوحيد
~~شرح التجريد ناقصه ذليل نحو لزوم النقص~~ في الدليل المذكور لزوم قدم حادث او حدوث قديم ولم يذكر في شرح التجريد
التقاء في دليل نحو لزوم النقص لكن ذكر هناك بعد الاعتراض المذكور نقلا جوابا عنه بان ذات الواجب لا يخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل واجاب بان الملازمة
ممنوعة لهذا الكلام هنا جواب عن سؤال مقدر هو ذلك الجواب المنقول في ذلك الشرح انه قوله ان يكون كل اي كل
افراد من افراد الكمال قوله الا هو مع وصف الحدوث اه وعلى تقدير كونه هو مع وصف الحدوث انه يجب ان
يلزم اجتماع العدم والحدوث في الصفة الحادثة فالمراد هنا ازدياد في الاستحالة عند القائل بع النفقة قوله

فحاصل الاجوبة اولا واخرا يرجع الى ثلثة امور معارضة احدها بعدم
قبول التعدد وثانيها عدم قبول الاستحالة وثالثها عدم قبول لكون
الصفات قديمة بان القديم لا يكون الا ذاتا وسند الثلثة اما منع المعارضة
لكونها لا عرا او منع كونها قديمة لعدم كونها ذاتا وسند الاول انه
احد هذين الامرين فانظر فيما بعد وما لا بعد فاحكم قوله بل علاوة
الاتحاد الى ترق اثبات اتحاد المبدأ بالموضوع وصحة حمله بلا توسط
المشتق والاتحاد صح

صح صح صح

على ان كون الحادث بهذه الصلاحية لا يتاتى على ما سلف لان الفاعل يكون الكمال اللاحق مشروطا بزوال
الكمال السابق بعوارضه سواء كان اللاحق خاصا او عاما مشتركا في النوع او منحصرا في فرد فانه العلم
انه لا بعد تحقق في فرد لا السلام انما له زائدة على السحابة الخلو عن الاتصاف بالكمال في زمان سابق ولاحق
قوله والسعادة الذي في ذهب بعد ما تحققوا ان الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي على وجه لا يلزم منه
ما يحدث قوله ان الاشياء كلها جزئياتها وكلياتها صادرة عنه تعالى وان الجزئي لا يصدر عنه الا كلي
فنقول الجزء حيث الجزئيات الا انه يجوز ان يصدر عن اي كلي ينحصر في ذلك الفرد بجهة يصدر الجزئيات عن
الواجب بهذا الوجه فمادة كل جزئي منحصر في كلي منحصر فيها في ذلك الفرد والظاهر ان المنحصر في الفرد يكون مجموعها
مركبا من مفهومات كلية كما في مادة زيد مثلا الانسان الكاتب العالم ابن فلان الساكن في موضع كذا
وهكذا حتى ينقل الاشتراك في كل بعيد [illegible] مفهوم منحصر المجموع منه في زيد وسعيد مثلا فهو في كل جزئي و
تحقق مفهوم كلي بسيط منحصر في فرد ما بل الظاهر قوله كما قالوا في علم الواجب له حاصله ان القول
بالاضافة القديمة في هذا المذهب ليس مختصا بهذا المذهب بل هو لازم لمذهب من يقول بان علمه تعالى
بالاشياء حضوري ايضا فان حجة هذا الحكم انما تصح كذا فالمراد انه مثله والا فكلام في نحو هذا على ذلك
المذهب وهو مذهب مقرر يقول به كثير من الفضلاء قوله كل في وقته لما حكم بحصول جميع الاشياء عنده تعالى
فربما اوقع في بعض الاوهام ان يجمع الاشياء في زمان بل في آن واحد فيلزم اكثرها عن زمانه فازاله بقوله
كل في وقته يعني حصول الجميع ليس بالاجتماع في وقت ما لخروج [illegible] عن اوقاتها ولا باجتماع الاوقات ايضا بل كلها
مع كون كل واحد في وقته وعدم اجتماع الاوقات قوله اقول كونهم لا يستلزم الاستدلال على هذا الكلام
على ان المجوزين تعدد الصفات القديمة المكفرون للنصارى لما هو الواضح يكون حاصل استدلال المعتزلة
ان كفر النصارى بقولهم بثلث قدماء فكيف يقولون انتم بالكفر فان اجيب بانا انما كفرناهم بقولهم بثلث ذوات
قديمة قلنا ان علمتم انهم يقولون انها ذوات فان قلتم انهم جوزوا الانتقال قلنا كون [illegible] الانتقال
لا يدل [illegible] والاحتمال انما يفيد الاحتمال لا الجزم بكفرهم واما اذا كان المكفر غير المجوز فلم لا يجوز
ان يكون تكفير الكافر لاعتقاده انهم قائلون بانها ذوات فيرد كونها لا انتقال على طريق
السند فلا يتوجه المنع في مقابلته لكنه غير واقع فان الاشاعرة يكفرون النصارى لكونهم مع قولهم
بالصفات القديمة قوله [illegible] على الانجيل لعله نقل من شرح [illegible] ان نقل مذاهب فرق النصارى
ليس [illegible] الانجيل [illegible] حين [illegible] المشركين قال [illegible] النصارى
وهم كانوا قبل [illegible] قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله تعالى ونبوة عيسى عليه السلام

٤

٦٨

اختلفوا في عيسى عليه السلام بعد تفرقه فقال اوايل النسطورية ولم يعلم ان هذا النقل من الانجيل او شرحه
بعد ما نقل كلمات كثيرة في رد هذا الكلام قال وهذه النصوص قد استخرجتها من الانجيل فالظاهر ان
اول الكلام [illegible] من النصوص ثم وقع ههنا من ان صاحب [illegible] بعض [illegible] ان فرق النصارى نقل
عن الانجيل ليس بصحيح لظاهر انه [illegible] استخرجه عن الانجيل وما نقله عنه انما هو آخر كلامه لبيان الفرق
النصوص كما وقع ههنا فالتوجيه الاول على ما احاله اليه قال الشارح اتفق النسطورية والملكانية واليعقوبية
من النصارى [illegible] الاقنوم بالفعل [illegible] اي صفة جوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر والا
لكان محمولا على الجوهر والله تعالى عندهم جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غني عن المحل واراد بالكلمة العلم وقيل
الكلام [illegible] بهذه الثلثة واحدة في الجوهرية اي واحدة بالذات اي ما صدق هذه الثلثة على شيء واحد كما
يصدق على الانسان انه ناطق وضاحك وكاتب قوله وتجدد روح الله القدس اراد به الروح الطاهر
لا صورة الله [illegible] الروح القدس والاله الثالث قوله المسيح جوهر مركب من جوهرين جوهر لاهوتي وجوهر
ناسوتي لانه يكون في كلا الجوهرين لاهوتيا وقالت اليعاقبة المسيح جوهر ان اقنوم واحد اي صار الجوهران
[illegible] واحدا اي صار واحدا بعينه الا قوله في عدة مواضع من الانجيل قال [illegible]
منها ما جاء في الانجيل [illegible] الرابع عشر [illegible] فيلبس [illegible] ولعانيتني [illegible] رأى الاب
فكيف تقول ارنا الاب [illegible] لا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل
من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال [illegible] اني بابي وابي بي هذا لفظ
الانجيل المنقول [illegible] المتداول عندهم وليس [illegible] قطعنا على ما ظنوه
لجواز ان الله تعالى سماه ابنا تشريفا كما سمى ابراهيم خليلا تشريفا ولانه في لسان [illegible]
على [illegible] كما يقال ابناء الدنيا وابناء السبيل مجازا [illegible] عيسى بالابن [illegible] الاحوال
[illegible] في جناب القدس وجاز ان يكون المراد بالاتحاد الاتحاد [illegible]
طريق الحق واظهار كلمة الصدق كما يقال انا وفلان واحد في هذا القول وجاز ان يكون المعنى حلول
حلول آثار صنع الله تعالى كاحياء الموتى وابراء المرضى ومما يؤكد ذلك انه جاء في الصحاح السابع
عشر من الانجيل [illegible] حيث دعا للحواريين [illegible] وكما انت يا ابي بي وانا بك فليكونوا هم ايضا
[illegible] بانك ارسلتني وانا فقد [illegible] الذي [illegible] ليكونوا
على الكل واحدا كما انا وانت ايضا واحد وكما انت حال في وكذلك انا فيهم ليكونوا كلهم واحدا
هذا لفظ الانجيل فقد صرح بمعنى الاتحاد والحلول وسيأتيك فيما بعد امتناع الاتحاد والحلول على الله تعالى

وايضا جاء في الصحيح الباب عشرة بحكم الخ هذا عدا الى وايكم والى قالكم فاحكيا وهذا اصل على انه بلا الم
في معنى النبوة والعبودية فعلم ان المراد ما ذكرنا من معنى النبوة وهذه النصوص فدلت جميعها من الاجل الذي
معقول بعد صحة معنى الاتحاد والحلول معناه الصحيح ههنا ما ان معنى الاتحاد والحلول ما ذا حيث وقعا في
نفي تشبيه بهما كما في المحبة الموجبة الى اسمها اتحاد او هذا اعم عن فلان روحه روحي ذر روحي روحه
من اي روحين حالا في البدن واشاله كثير من ائمة هذه الامة ما وطرقه منها ما قال سلطان الوفا
ابو يزيد بسطامي قدس سره ليس في جبتي سوى الله سبحاني ما اعظم شاني وما قال الشيخ عبد القادر
الجيلاني قدس سره في الرسالة الغوثية قال الله تعالى يا غوث الاعظم الانسان سري وانا سره ولو علم
الانسان منزلته عندي لقال في كل نفس من الانفاس لمن الملك اليوم لله الواحد القهار يا غوث
الاعظم حال الانسان ونفسه وقلبه وروحه وسمعه وبصره ولسانه ورجله ويده وكل ذلك اظهرته له
بنفسه لنفسه لا هو الا انا ولا انا غيره يا غوث الاعظم الاتي وحال الاشعر بلغ المقال فمن امن به
قبل وجود الحال فقد كفر ومن اراد العبارة بعد الوصول فقد اشرك بالله العظيم وفي نسخة ومن اراد
العبارة قبل الوصول رباعي از صفاي مي ولطافت جام بهم آميخت رنگ جام مدام همه جام است نيست
گويي مي يا مدام است نيست گويي جام سالها دل طلب جام جم از ما ميكرد آنكه خود داشت ز بيگانه
تمنا ميكرد از خود بطلب هر آنچه خواهي كه تويي در سينه نهان تو بوده حرف غلط ار دو عيان تو
بوده اي غافل عمري زجهان بر اسامي جستم خود جمله جهان توبوده من غافل وحود مني سينه
حافظ كه تحصيل تو نيست غيبيه من وخداي من مشهور من الصوفية ومن كلام امير المؤمنين
علي ابن ابي طالب انا الذي يكلم موسى في طوره اما العارف بالجذب اللاحق الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كلها
تعلق بالتوحيد ما ورد في الانجيل من الحلول والاتحاد ردا على النصارى وتأويله ما في معنى كانت هذه
المذكورات فانها محتمل بعيد اهل الشرع لكن يمع انه لم ان تقولوا نحن انما نقول بمثل ما تقولون بالمعنى
الذي قصدتم بهذه العبارات او تقولوا ما تريد المراد كما هو لكن نقول بعدم الاتفاق والاسمال اتفقنا
على ما في الانجيل فاصل المراد الله من هذه الالفاظ وانه اعلم بخصوصه كما وقع في القرآن من امثالها
ونقول هو كذا على مراد الله تعالى نبيه لو وجد عدم قبول الناويلات فيهم وعدم القول على مراد الله رحمة
على عباد الله كما يقول المسلمون في المتشابهات ولو صح النقل لو صار به حكم عليهم بما حكم والا فهذه الحكاية
كلها قد بدلت وبل والتصحيح عن نظام اهل الشرع فلا محل في الحكم بشرك الاتحاد ما فيدان ثاني لا يه
لا استدلال الالفاظ ومن عبارتهم قوله فتأمل لعل وحدانه لاغير كجزئه ولا اخر لكن يرد ان الجميل المتجلي

عن

في تعدد الصفات بانها لا غير بل فرق بين الذات والصفات الا ان يقال من حيث ان تعدد الصفات المتوهم
غير مستحيل مطلقا لانها لا غير بالنسبة الى الذات واذا وجد الذوات مثلها في الغير مستحيل
فيكون الحاصل ان تعدد الصفات مطلقا غير مستحيل لانها لا غير مطلقا واما تعدد الذوات فمنها
ما هو غير مستحيل مثله لانها لا غير مثلها ومنها ما هو مستحيل الا انه غير الا ان تعدد الذوات مستحيل
مطلقا او الذات غير مطلقا فتأمل قوله ثم كلام بعض الاصفياء سواء كان صادرا عن
النساء وعنه قوله فيكون هذا كلاما الخ وكذا اذا كانت النسبة مما يدرك بالكشف وعدم الملايم
باعتبار ما يلي النسخ حيث انه كان اللائق ان لا يقول ومن استنده الى الكشف بهذا العنوان بل
يقول وهذا النسخ يحق اذ فيه نظر مثلا لان محل الايراد مذكور كذا صاحبه قال الشيخ في اعتقاد
احد طرفي والنسخ ههنا تحمله والاحرى في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات وافقهما بنا في طرفي
النفي والاثبات في هذه المسألة ويكون المراد من طرف النفي مذهب الحكماء والقائلين بالعقيدة ومن
طرف الاثبات مذهب المتكلمين القائلين بالزيادة والغيرية خلاف الاشاعرة ومما بنا في طرف النفي
والاثبات مذهب الاشاعرة ويكون العبارة فيه واخذ بالحجاء والقال الملحدين بعقيدة لمعظم في
على اعتقاد قال على الغيب والشهادة في كله وجمال الكشف بعد احتمال الوهم وكونه في مقام التحقيق
ذلك لحصوله لمجموع اكثر الغيب واكثر الشهادة كيف ما غاب من علمه الا اقل قليل قوله ان فصل به كما يقول
المعتزلة قال في الصحايف امام الحرمين انما نقول به وكمال العلم كيف يشمل جميع الموجودات
لا يلزم مما ذكر وثبوت اصل كمال العلم لا يعتقد فان مراتب الكمال متفاوتة قوله لا يحيط ما
لانه لا يلزم الوصف قوله لوجه ما كما جاء لعل اشار الى ان الاستدلال ههنا غير لازم على هذا
المقدمة بل التوضيح يكفي ههنا لان هذه المقدمة تكون في مدعى مدللا دليلها هو المقدمة الكلية
المنافية ولا يعم المدعي والاحتياج الى الاستدلال ههنا غير لازم في مقام دعوى تلك
المقدمة الكلية لو ما ذكر تلك المقدمة بدليله لكنه يرد ان توقع مقدمة على مقدمة تحتاج هذه الثانية الى المعنى
المقدمة الاولى كافرض الاثبات في الكتاب بعد الاثبات في خاص خاص ولسبب يستلزم المتضاد
فالاحسن عدم حمله اشارة الى امر قال الشيخ في بدائع الاثار السماوية والارضية وفي بعض نسخه
تحمل الى مدعى دلالة كل واحد من الامور المذكورة الثلثة على علم فاعلها فيكون كل واحد دليلا
والادلة ثلثة اقسام وان يكون المراد دلالة مجموع الامور الثلثة دليلا واحدا فكأنه يستدل
من التخالف بينها وبعجب من التفاوت الفاحش فيهما والحق ان كل واحد منها بل كل ذرة من

ذات كل من هذه الافعال المنفعلة التي تدل على كمال حكمة صانعها دعا ان عليها كلشن راز دلي بكر تو راه
راکه مرد شکار فی برون آید از وصید بحر صانع والمتمسك في الايراد بتنبيه النحل للطهور غ انتهيا
عند کل مرحله دریست في الجدول ان كانت فليد بس بر کد رخشان سیر در نظر هوشیار
بود رقم دفتر تسبیح حق که دکار مشهور قال الشارح سل ظ الكتاب في السداد ولعل الادلة المعقولة
ايضا تساعد الظواهر النقلية نقل الشارح في شرحه للهياكل عن مصنفه بعد اثبات تجرد النفس تبدل
البدن واجزائه آناً فآناً بالتحلل والتغذية والازدياد كما في سن النمو والتحلل والتغذية
فقط كما في سن الوقوف او مع الانتقاص كما في سن الانحطاط جليا او خفيا وبقاء الذات
في جميع هذه الاوقات انا نحكم كل شخص على نفسه باني هو الذي كنت اياه قبل هذا وعلى غيره بانك
هو الذي كنت اياه قبل هذا من الطفولية الى الآن بان قال ثم لا يذهب عليك ان المصنف اشار في
غير هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية اذ لو لم يكن النفس ثابتة لكان
النفوس بنحل الحيين والحس الصادر كما لا دوران النفوس تنمو بذاته [illegible]
ولا لك يجد نحوها جزئيا فللحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة كما هو مذهب الاوائل وبعضهم المتقولة
النبات ايضا ويلوح ذلك من بعض تلويحات الملا وبعضهم في الجمادات ايضا وان [illegible] الاوليين وتجرده
والملائكة ولكنها لا نعلمهم تسبيحهم ثم قال الشارح واعلم ان بقاء الذات في الحيوانات ظ كما في الانسان
وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب سؤال بهمنيار بصعوبة الوقوف على ان الانسان وسهلها واما في النبات فلعل
في تلك الطريقة من الظهور ولكن للنظر فيه مجال وفي الجماد اخفى ولقد ذكر بهمنيار استغراب بقاء الذات
من الشيخ الرئيس في اكل جمع اجوبته الى اشارة في التحصيل بهذا الدليل ووجه بان اثباته في غير الحيوان في السفر دار
صعب ولما ما لم يمنعه بهمنيار في التقويم ابدى احتمال تبدل الذات في الانسان ايضا قال الشيخ
في جواب بعض اعتراضه على ما سمع من الشيخ كيف يحكم المسموع منه مع تجويزه تجدد ذات الذات انتهى
واعلم ان حكم كل شخص من الاطفال على نفسه بانا انا وعلى غيره بانت انت دائما يحتمل ان يكون لعدم
اطلاعه اصلا بالتبدل والتوهم في البدن كما في الاطفال او لاعتقاده بان التبدل في الجزء لا يستلزم
التبدل في الكل الا ان تبقى عدم اطلاعه عليه ايضا يدل على انه غير البدن فيكون حاصل الاستدلال
ان الذات معلوم الاحوال والبدن غير معلوم الاحوال والتبدل فالذات غير البدن وكان حاصل
الاستدلال الاول ان الذات غير متبدل والبدن متبدل آناً فآناً وذكر في ان الكلية في الاحوال
علما في الذات او سلب العلم بها كليا في البدن غير مسلم والحديث في الطرفين لا يفيد الجزئية
وكيف

وكيف يدعي العلم على احوال الذات وعدم اجمال الذات مغايرة للبدن وليس بمعلوم
الا ان يقال اعلم ان التجدد من جهة الزمان مشهور من بهمنيار وجواب الشيخ ايضا بناء على ذلك
والتجدد ههنا بحسب التحلل والتغذية في البدن وبعد منهما الآن انه لا منافاة لجواز
التجدد من وجه عام وخاص كالزمان والتحلل البدني او يقال كلامه في مغايرة الذات
وعدمه من اي وجه كان وبعد علم بقائه يجوز كونه عين البدن الا ان يتبدل كونه عين
البدن على التجدد الذات **قوله** وان اراد انه يتوقف عليه آه ونوافق هذا التحقيق ما وجدنا في
بعض النسخ وهو جائز بعلم ان الذي يعلمه والعقل الحي بانه عالم لذاته كما اشار وهو على سبيل التمثيل
بل الحكم على ذاته باي حكم كان يستلزم علمه بذاته الموضوع في ذلك الحكم واثبات اصل العلم ليكون
من مسائل العلم فيحكم بانه يعلم من اتقان الافعال ان فاعلها عالم كما علمناه منه **قوله** يستلزم علما
الواجب آه هذا الاستدلال في محل المنع لانه ان كان بالاستدلال لم يستند للفاعلية فعلى ليس
بالاستدلال وان كان لا بالاستدلال فهو هو في مرتبة الدعوى الاولى ويمكن ان يحقق معنى عدم كونه علمه
بالاستدلال انه لا ينحصر علمه في الاستدلال ولا يحتاج اليه الا انه يحصل له منه علم كما لا يحصل لنا
ويحصل لنا بل له علم بالاشياء بوجوه العلم كما هو اللائق بشأنه بل انيته ووجوه العلم الاحساسي
ايضا بدون اثبات جارحة من الحواس كاثبات نتائج الصفات بدون الصفات كما هو عند القائلين
بعينيتها ايضا وشيخ القائلين بالعلم الحضوري النوري سعد وجه العلم في الجملة حيث قال ان الاول
الواجب يعلم الجواهر المجردة مع الصور الحاصلة فيها فيعلم الاشياء من هذا الوجه وكذلك الوجود على
ما هو عليه انتهى وايضا اثبات اصل العلم بذاته مع امر في مرتبة وبيان كيفيته مع آخر في مرتبة اخرى
كما في نفس الواجب في مقام اثبات الواجب باثبات مركب موجود مفيض لوجوده ويقولون
هذا القدر يكفينا ههنا وعدم تركبه وعينيته مشهور وجوده مطلب آخر في مقام آخر فنفصل فيما سيجيء انشاء الله بدل وعينيته
قوله فان فيه تعميم آه وجه التوهم انه اخذ في دليل اثبات علمه بذاته مع كونه عالما كما قال
حضورها عند العالم فعالمه يجب ان يكون تابعا فيه فالمراد بتلك العالمة اما عالميته لذاته فيكون اخذ المدعى
في الدليل او عالميته بالاشياء فهي فرع علمه بذاته لانهم استدلوا عليها بانه عالم بذاته وذاته علة للاشياء
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما سيذكر بلا واسطة فعلى هذا التقدير يلزم اخذ المدعى في الدليل ويمكن
طرح اثبات العلم المطلق مع قطع النظر عن خصوصه فيكون ممنوعا الى ان [illegible]

حصوله لم يكن له البته

لا يثبتون في هذه المقدمة كما ذكره ان كانوا قائلين بها وحاصل الاحتمال الثاني
ان هذه المقدمة يكون دليل الواجب على علمه بذاته واتفاق الفلاسفة في هذا ومعنى التعميم
في دليل هذه المقدمة سواء كان دليل هذه المقدمة دليلا عند الواجب فيكون علم
هذه المقدمة ايضا استدلاليا او دليلا عندنا كما في الاحتمال الآخر وحاصل الاحتمال
الآخر هو ان هذه المقدمة دليل لها على علمه بذاته نعم كما في الاول والموافق للعلامة
في القول والاستدلال كما هي الغنم طريق اثبات هذه المقدمة فالاحتمالات يكون
اربعة ما ذكر بعد هذا بل لعله يريد ايضا نقل التفاوت وكثرته وهذا الكلام كلام
يجمل في الغاية فلتنا ظرفه ان يحمله الى ما يحتمل قريبا وبعيدا ظاهرا وخفيا في نفس
الامر عند العقل **قوله** خارقة لعله اشير به الى بعضنا ما في المقام مثل ان الشيخ
وصف ما في المواقف بالفج كما قال هذا هو المنهج الملائم وكذا اعاقه الكالحة كما قال اثبتوا
علمه بنهج آخر والنهج ملائم الدليل **قال** الشيخ وقد صرح به اي بالتوافق او بالقول
المذكور **قال** الشيخ لامتناع تعارض الاحكام فيها الخ وقد مر منه ان العقل يخصص القاعدة
العقلية كما في زيادة الوجود والتشخص والصفات في الواجب ولم يتعرض ههنا بعد الكلام
وليس التجوهر فيما سبق فيما لم يشهد القاعدة العقلية لانه بعد تسليم الشمول كما مر فارجع
اليه وظاهر انه ليس اكتفاء ايضا لان هذا لو عطف لكن التوجيه في الرد والتوفيق حيث كان
والحق ما ذكره ههنا لانهم قالوا مقتضى الدليل عند العقل احزم من السيف فوق الرأس
قوله ايراد على العلامة لا ايهام بل ايراد فقط بدون ان يضم اليه توجيه آخر
بدله او بعض معه توجيه آخر على الوجهين انه توجيه آخر والظاهر اللائق هو ان المراد منه
هو هذا الشق الثاني حيث قال لا توجيه كلامه ففهمنا بعد تغييرها ان المراد الاهم سلب
كونه توجيه كلامه فقط كما هو مقتضى الوجه المذكور بعده فقوله او توجيه آخر على الوجهين
انه توجيه آخر فقط لا قصد في لسان الخلل ودعواه في توجيه العلامة نعم لو اريد انه
ايراد فقط فيجعل التوجيه الآخر المقابل له وجهين والحاصل ان المراد من الايراد اما
من الايراد فقط والايراد المنضم اليه توجيه آخر بدل توجيه العلامة او ايراد معه وعلى
اي حال فالتوجيه الآخر ايضا يحتمل الوجهين فيحصل اربعة احتمالات احدها التعميم
في الطرفين وثانيها التعميم في الاول فقط وثالثها التعميم في الثاني فقط الخ ورابعها

نعوله

نعوله نعم الخ ورابعها التخصيص في الطرفين وفي كل تقدير العقد مانع الخلو وعلى
هذه الاحتمالات فقوله لا توجيه كلامه معناه لا توجيه كلامه فقط لانه لا يجامع توجيه كلامه
قوله حيث قال او لا انه ذلك لانه يفهم منه الاختصاص اما بالورود او التوجيه الآخر او مجرد
حمل كلام الآخر لا العنوانات فقال بهذه العنوانات **قوله** فكان اللائق او لعل وجه صحة الحمل
كلامه على ان المراد امر في المعلوم لكن تعلق للجزئي كون ان من العلم تعقلي واحساسي على النفي
عن الواجب هو هذا النحو من العلم لا مطلقا ثم يقال فانه بعد كون المعلوم الاحساسي والعقلي
شيئا واحدا او تعلق احد العلمين به لا يتعلق الآخر انه لا يعلم على وجه الاطلاق والاخر
مثل ان يقال انه يعلم الشيء عند احد وصافه انه لا وصف له ولا يوصف على وجه الاطلاق
ويصح ان يقال تعالى الشيء معلوم بالاحساس دون انه معلوم العقلي انه غير معلوم
لا يقال هذا مشترك يرد على توجيه الشيء ايضا لان الجزئية على توجيه الشيء يرجع الى وصف العلم
فيكون المسلوب علما خاصا لا مطلقا **قوله** وان حمل على انه اراد اي مع توجيه فلا يرد
ايراده على توجيه العلامة والتوجيه توجيه كلام الحكماء **قوله** فسوابق الكلام ناطق الخ يحتمل انها
تكون من مقول قال ويكون حاصله انه لا حاجة لنا الى صرف كلامه عن ظاهره فان النفي كالحكماء
عدم العلم الى صلة بالآلات الجسمانية ويحتمل ان يتعلق لسابقه ويكون كلام الشيخ
ويكون المراد من الكلام هو انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات ولا يعلم
من حيث انها متغيرة سواء كان النفي صفة العلم كالجزئية كما في الاحتمال الاول او
يكون المراد منه قيدا من حيث انها متغيرة من حيث انها جزئية مسامحة كما في الاحتمال الثاني
ويحتمل مع بعد ان يكون المراد اثبات علمه بكل معلوم ونفي علمه بالجزئيات المتغيرة
مع كونها معلومات ايضا فيكون المراد من الكلام حمل كلام الحكماء نفيا واثباتا **قوله** وقد
توهم وهم انه هذا التوجيه من صاحب المحاكمات **قوله** نظرا الى علمنا اي نظرا الى انه لو علم الجزئيات
مثلنا لكان علمه حادثا وزائلا مثل علمنا حينئذ قيد السلب ووجه له فحاصل كلام الشيخ سلب العلم
النفسي على علمنا واثبات علمه بنحو آخر وحاصل التوجيه المذكور في الشيخ ايضا انهم انما نفوا العلم
النفسي على علمنا لا مطلقا فلا يخالف تنبيههم ما يجب **قال** الشيخ وكذا من شنع الخ يعني انه حمل كلامهم
على ذلك من شنع عليهم كالغزالي ولكن لا ملامة لا حقة كما قال بناء على ما اشتهر بين المتاخرين لان حمل
هذا الكلام على هذا المعنى لا يحتاج الى دليل لانه ظاهره كما هو كيف في حمل كلام في التكفير على ذلك الى دليل

ولم يستدل بوجه بل ليس المقام مقام الدليل لانه مقام دفع امر الايراد عن نفسه بانك كيف تقول لا كلام في كلامهم بهذا ان القوم كفروهم بسبب هذا القول او كيف تقول لا احتمال بهذا الحمل الذي قصدته ولم لم كفروهم بسبب هذا القول فاجيب بانه لعلهم كفروهم بسبب الحمل على معنى آخر اتا ما كان وجههم منعا وسندا او على ما ذكرنا لا احتياج الى ان القول لا احتمال بهذا الحمل ولا في الحمل الا ان يقال مراده دفع ايراد آخر يرد بعده وهو انه كيف تقول انهم حملوه على معنى آخر فاوجه حملهم فاجاب بانه بناء على ما اشتهر لكن مع انه لا حاجة الى بيان وجه في حاصل الايراد اذ ليس يمكن لكونهم حملوا كلامهم على معنى غير ما حملته اذ لا وجه لذلك الحمل ولا منشا، نعم مع حملهم كلام الحكماء على ما حمله علمه كفروهم فانت خالفتهم وحاصل الجواب ان منشا حملهم على ذلك هو ما اشتهر بين العامة وليس المشهور بواقع مع انه ليس علينا بيان الوجه فالمحالة لهم ملتزم في هذا لا في الامر الاعتقادي هذا مع قطع النظر عن ان نقول انهم حملوا عليه بناء على ظاهر العبارة ثم على تقدير اتحاد محل التكفير والتشنيع كلامهم انما المنع عن التكفير وكذا عنوان التشنيع يدل على ان الشيخ لا يكفرهم مثل ما نقل عن الشيخ قدس سره في المورد وكذا ايدل على انه لا خلل في كلامهم هذا اصلا لا كفرا ولا شناعة لان الشناعة انما كانت بناء على ذلك الحمل على غير المراد هذا كله بناء على ظاهر ما قال وكذا في ذكره من شنع الخ اما اذا قطع النظر عنه والتزم المسامحة فيحتمل ان يكون مراده ان المكفر كفرهم بسبب حمل هذا الكلام على ما حملوا او المشنع شنع عليهم او كفرهم لا بسبب هذا القول وحمله على ما حمله الآخرون عليه بل بسبب ما اشتهر منهم الخ فيحتمل ان يكون عدم الحكم بكفرهم في عدم تصريحهم بعدم علمه تعالى بالجزئيات بل يكون ذلك لازما من قولهم الآخر فلو سلم اللزوم وكان كفرا يلزم لزوم الكفر لا التزامه قوله لا يطابق اصول القوم الخ قال الاستاد في الحاشية على حواشي شرح التجريد فيه بحث اذ المراد من القول المنقول ان كل ما تذكره واكر يصدق عليه واحد من المقولات وان كان صدقا عرضيا لا ان كل ما تذكره واكر لا بد ان يكون واحدا منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول ايضا وهو باطل على ما مر ان جنس الفصل لا يعقل والا يلزم التسلسل واعتبار الجنس في كل جهة بمرات غير متناهية وان يكون كل فصل مهية نوعية وان يركب كل مهية نوعية من الماهيات النوعية الغير المتناهية قوله لم يظهر لي وجه ابتناء التشنيع الخ معنى ابتناء التشنيع عليه انه ان يتوقف عليه ويكون لازما للتشنيع لا ان يستدل به على الآخر الشنيع وان كان له دليل آخر كما هو شا، ان الاولى مع تعدد ما كما قيل حتى يدفع منع الجزئية كما هو

شا، لا

شا، ن اللازم والملزوم وكذا قيل ثانيا فلا يحسم مادة الشبهة بما ذكره لانه للمنع ان يقول كلامهم بوجه آخر ووجه الفرق ان التشخص لو كان امرا اضافيا ما التشخص وكان موجودا موجودا ضعيفا او اعتباريا يكون جزئيا وما ذكر ما ذكر هو على تقدير كونه جزءا فساق الدليل الى اخره الكلام الى ان قد كفاه فلا حاجة الى التقدير وادعاء الاكتفاء لكن منع هذا الايراد عليه في المقام فظهر ما في الكلام بعض من يستند اليه من ان كون بناء الحمل على ما اشتهر من كون التشخص جزءا للمتشخص ملونا ومدركا نوع بهوان الحاملين كلامهم على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات فعلى القول الذي اشتهر سيما بهذا الحمل لان بهذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول انتهى فانه ان كان مقصوده نفيا على ما ذكرناه في الاصل من انه لم يظهر لي وجه فقد عرفت معنى الابتناء المقصود كما يظهر من لو اصغى الى الابتناء الذي ذكره ليس هو هذا الابتناء الذي نفيناه فلا بد فيه ما قلنا من ان الاشكال لا يندفع بمنع الجزئية فقط ولا يحسم مادة الشبهة بل اعترف نفسه ايضا حيث قال لان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول كما هو حاصل قولنا ان منع الجزئية لا يدفع الشبهة بالمرة والحاسم هو اثبات الجزئية من جهة تعلق العلم فقط وسلبها عن طرف المعلوم مطلقا نعم لو كان وجوب ادراك التشخص في ادراك الجزئي او ما دونه او كونه غير ذي نوع من جهة الجزئية للمتشخص فقط لصح اصل التوجيه كما ذكره قوله فبناء على تعلل وجهه ان القول بحسب الوجود الخاص لا يخرج فلعل وانه ليس مدار اثبات احكام الوجود مثل كون زيد موجودا ابتدائيا الوجود موقوفا على تصور مدرك بل ولا على وجود المدرك اصلا بل زيد موجود سواء تصوره متصور ام لا وسواء وجد متصور ام لا وعدم ما فيه ويرد على الوجه الاول ان المحسوسات الجزئية لا تنحصر بالحواس الخمس الظاهرة فان المعاني الجزئية يدرك بالواهمة والوجود الخاص من المعاني الجزئية وعلى الثاني ان كون الشيء موجودا متشخصا وجزئيا وان لم يتوقف على وجود متصور وتصوره كما ان الحكم بكون الشيء من المحسوسات لا يتوقف على الاحساس بالفعل لكنه يجوز ان يكون اثباته باعتبار انه يشاء بذلك كما في المحسوسات بالفعل في وجه الثاني مثل هذه كلها واحدة واكتفى بالامر الاجمالي لعدم مساعدة الوقت التفصيل ملاحظا او كتابة فان تظاهر الوجوه من الطرفين فذلك سبب للتردد والتامل الى ان يتجلى الحق قوله على الجواب بانه ليس بهذا منه بهم بوجه لكن نوجهه انه يجوز ان يكون تشنيعهم على المعنى الجزئي فقط لا يرده هو الذي فسر انه بهذا في ذيل الكلام ما ادعاه اكتفى عنه بقوله وكذا ان كان على الحاصل الخ الا ان فرد او ان التشخص لو كان في جانب المعلوم جزءا او زائدا فاعاده لان كذا وكذا الى آخر الدليل

والى حصل ان كون الشيء مبنى على شيء فظاهره ان الشيء الاول موقوف عليه والازم للثاني فان حمل على
هذا قال لا نسلم عدم صحة تفرع بيع الجزئية وان حمل على انه دليل للثاني وان لم يكن موقوفا عليه فهو ابعد الاول
خلاف الظاهر فالاقتضاء وهو لكن الجواب بيع الجزئية لا كم مادة الشبهة سواء كان مسطور المصنف ايضا
عموما او مادة تاره الاجزاء ايضا ولانه لو لم يسقط المصنف الاعتراض بالقول بالجزئية واستحالة يكون
في الجزئيات جوابا واقعا في الجملة فقط لا في جميع مادة الشبهة في نفس الاعتراض قوله ثم قال اعلم
سائق هذه العبارة ولا حصرها كلام الشارح فاسد نعينها بلا تحليل كلام آخر بينهما فادرج هذا القول
في البين لعله لتجديد النقل لطول الكلام والعهد ورفع توهم ان هذا الكلام الغير قوله الا ان
يتكلف الى وجه التكلف ان هذا مجرد احتمال العبارة والا فالظاهر ان مذهب المتاخرين هو
هذا قال الشارح قال يلزم قد عرفت ان حول الحكم فانه نفي علم الجزئيات بالوجه الكلي او بحال
الى ظاهر بكونه منشأ للايرادات بل كلامه على انه تداعي قولهم الآخر بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول اذ الجزئيات معلولات له تعالى وثانيهما انه يلزم منه كونهم كما قال
المتكلم بل المصنف ايضا والجواب عنهما قد مر وثالثهما انه يلزم ان لا يوجد جزئي منا علم الجزئيات
لان التصور الجزئي لازم للايجاد فالايراد الثاني مثل اعتقادي ان تم والثالث محتمل لاحتمال
ان يقدح في كونه موجدا للجزئيات اصلا لا التصور الجزئي لازما وانه في نفس اعتقاد ما او
ملزم الدافع ولا يعتبر شيئا من كلامهم وان كان الشارح الدافع باطلا في نفسه وهذا ايضا
ليس فيلا اعتقاد بل الاول ايضا محتمل والمثل الاعتقادي في هذا لو تم الشيخ واتم مما الزمه
المعتزلة في افعال العباد لانه في الاقوال الخصوصة وهذا عام بل يلزم سلب الايجاد مطلقا
او للاقصد للكليات الا في حق الجزئيات وحاصل الجواب ان التصور الجزئي من لوازم
لكنه يقدح في كونه من مبادي الافعال الاختيارية كما سنذكر في الشرح وهم في وجه التامل
ثم اعلم ان جزئية المعلوم المعم امر وجزئية التصور والشوق والارادة امر آخر جعلوا
هذه الجزئيات الثلث من المبادي الافعال الاختيارية عموما كلها جزئيات فسلب الاول
كيف يستلزم سلب الثاني نعم لو كان الاول لازما للثاني لكنه في غاية البعد ثم الاستكمال في كون
جزئية التصور والشوق والارادة في المعلوم الكلي امر آخر يمنع قولنا هذا الكلي وذاك الكلي لتصور
الجزئي ام لا بل هو ايضا تصور الجزئي فان موضوع القضية الطبعية كالشخصية بل يدعى
ان المعلولات كلها جزئيات على تقدير وجود الكلي الطبيعي كما هو مذهب البعض وان كان

هو

يمكن تحققه كما هو الجواب الشارح هذا او عاما وتغلط عن الشيء في مواضع او بناء على ان تصور الوجود
كنهه وجود الكلي كما هو تصور الشيء بالمفهوم عرضي مخصوص بدون تصور ذاتياته كما هو ظاهر
آخر الجواب حيث قال لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه فبناء على ما المعام فانه
لا يخفى عنده والله تعالى اعلم واحكم بالصواب قال الشارح على انه لا فرق بين [illegible] على بناء ابه
اي بناء على انه لا فرق فان مدار الجواب على انحصار العرض فان الموجودات الممكنة اكثرها بل جميعها
[illegible] مثل من نوعه فالجواب لا يتم بدون انحصار الكلي العرضي في شيء من الموجودات قال الشارح
بين كلاميهم احدهما ان الرأي الكلي المنحصر نوعه معلومه في وجوب صدور الجزئي عنه وثانيهما ان الرأي
الكلي لا يجب صدور الجزئي عنه لا ان احدهما ان الرأي الكلي لا يبعث عنه شوق جزئي وثانيهما
ان المعلوم الذي لا مثل له من نوعه يجب صدوره عن رأي كلي لعدم المنافاة بينهما ابتداء بل بالاراد جامع
والاول وان لم يكن مذكورا صريحا لكنه ملحوظ والكلام مسوق لاجله وحاصل الجواب ان الحكمة
الى انه يلزم في علم الواجب لزيد فعلا والجزئية التي في علمه به لا يكفي للمعلوم مغاير المعلوم الآخر
فانه يجب صدوره بحسب احدهما يجب صدوره بحسب الآخر ايضا لان المعلوم واحد فيهما والذي
لا يجب بسببه هو الكلي الذي في مقابلة الجزئي وبلى معلومه بعض افراد معلومنا كالانسان
وزيد الجزئي فالامع نفس تصور به الشركة فيهم [illegible] معلومه معلوم الجزئي
فصدر منه جزئي وعلم الواجب بالجزئيات انسلم هذا القبيل قوله بل هو دليل آخر لا يقال لكونه
دليلا آخر لا يخرج غاية انه تغير الدليل وتغير الدليل طريق سلوك متعارف لا نقول
ليس الكلام في اثبات ذلك المطلب والقدح فيه حتى يقال لو لم يثبت هذا الدليل ولم يثبته
بالدليل الآخر طريق تغير الدليل بل المقصود هاهنا انهم يقولون بهذه المقدمة ويثبتون
بها نفي انطباع للفلك فلو صح صدور جزئي عن رأي كلي بطل استدلالهم هذا سواء فرع عليه
عدم ثبوت مطلب هذا الدليل ايضا اولا اما لعدم تعلق الغرض بذلك او لاثباته بدليل آخر
بطريق تغير الدليل فقول الشارح فلا يثبت النفس المنطبعة معناه انها لا يثبت بهذا الدليل
فكذا الدليل [illegible] وجامع انهم استدلوا بهذا الدليل عليها وبنوا اثبات النفس عليه قوله
فتامل فيه وجه ظاهر لان قبول الاشتراك ووقوعه في الحركة ايضا بحسب الطبع النوعية بانه
وجوه معلوم كلي عرض منحصر في جزئي منها ويكون في جزئي جزئي بل مفهوما كليا منحصرا في
او مركبه من ذاتها [illegible] منحصر في الجزئيات بحسب التوزيع والحق ان وجه التأمل ان [illegible]

لان لهما ربعول بها قال لئلا يلزم تعطل العقل في شيء جزئي ولا يصل الكلام الى العلل الجديدة
التي في انعدام كل حركة فالمقصود الكلي ما في جميع المراتب على وحدة الاولى فحرها او وجود
الانحصار في فرد بل الوجه على ما ذكره الشيخ ايضا لا يلزم التسلسل لجواز ان يكون التجدد في العقل
بحسب تجدد الاراء او الكلمة المتجددة في فرد من بحسب جزئي جزئي فلا وجه للتسلسل سوى ارجاعها العقلية
قوله وانما جاء ولو الحجة الا يمكن ان يقال هذه اقناعيات في نظر العقل برهانيات في نظر الذوق
وارباب الحدس ونظرهم مع مراتبهم بحسب الذوق وذوق اهل الحدس وحدس في الوجد
لا مع ارباب الجدال والسالك الفاحص عن رؤية الحق بل عن طلبه ايضا لحجتهم وغيهم قال الش
في موضع آخر من ذلك الشرح قد جرت عادته وعادة غيره من اساطين الحكمة خصوصا الاوائل
منهم على ايراد الشبهات في المطالب الحكمية فانها ربما يكفي لطالب الكمال وان لم يكف في
الحام اهل الجدال وهذا الكلام منه يدل على ما جعلناه والحق هو هذا الكشف ولو كان لاحد منهم
مع حرصهم لو صح ان يتكلم بقدر حاجة الغير وذكر الاقناعيات بزيد انكارهم ويشتد
اضرارهم قوله بل المرئيات صور جسمانية اي قال الش في شرحه للهياكل كما صح على الرؤية
نقلا في الاصل عنه ان الرؤية قريبة عند افلاطون باضافة اشراقية وذواته نفس المرآة
عنده ما كانت باضافة اشراقية فالظاهر ان الرؤية ما سواهم انه يرى في المرآة ايضا يكون
باضافة اشراقية واما التزام وجود المرئي في المرآة في عالم المثال مع كونه موجودا خارجيا
في هذا العالم وان اصحاب الحق فلا يعلم وجهه والذاهب اليه انها ليس حصوله الانطباع ولا
حقيقة خروج الشعاع جم من العارفين جمل مرادهم لتعارض الحجج والمناقضات الطرفين على ما يجيء منهما والحكم
بهذا المعنى في رسم الاضافة الاشراقية عن ان يرى هناك لانه مذهب نفسه فقط وايضا ما كانت الموجودات
في عالم المثال مطلقا لا في مكان وجميعها المرآت سواء فرقة بعضها دون بعض ترجيح فانه لا
يرى في المرآت من مقابلها وليس التحمل مثلا لامكان تحمل كل لبعيد وقريب انها كان ولا خصوصية
في شيء دون شيء وان لم يكن محمود هذا الا التعلق قوله صورة جسمانية كون ان يكون النفوس فصل
نفسه النوع الى الجنس وان يكون فصل نسبة الشبه الى الشبه وكذا الرجحاني جعل الاول منهما
من المتجانف في الاطلاقين لا على الافتراق منهما ولا على التي لا يكونها واسطة وبرزخا بينهما وبحوال طلاقها
جعل كل معنى قوله الآن فقال الى هذا الكلام منه رجع عما قاله اولا من انه ليس لجسم مع اثبات الوسائط
والبرزخية لكون بين الاجسام الكثيفة والمجردات وكان ممكنا ان يكون من المجردات وهو واسطة

وغيهم ل

ونظرهم ٢

من الاجسام مطلق وبين المجردات التي هي في اللطافة والتجرد والتنزه ويرجع مما ليس
بمجرد قوله حفظ النفس المراد لها هنا ظهوره على ان المراد من الاشياء هو الممكنات فقط فيع ينكر
صور ما الخارجية فقط عند العلم يستلزم القول بصورة واحدة خارجية لها حتى يكون كالصورة البسيطة
الا حال التي لها الذهني بل اما اذا كان المراد الاعم منها ومن الواجب فيجيء تكثر الصورة الخارجية
التي لها عند العلم بان الصورة الواحدة البسيطة الخارجية اللازمة المسماة بالعلم هو الواجب
يلزم هو تعدد علم الجمع قبل المثل الافلاطونية والحق انه لا فرق بين المراد من الاشياء هنا في
سلب التكثر بينهما سواء كان علما بنفسها او جزء ما او امرا خارجا عنها صورة ذهنية او غيرها
قوله بطريق الترقي او الاضراب لما كان في سابقه سلب تكثر الصور الذهنية لها واثبات صورة
واحدة خارجية القول بان العلم نفس الصور الخارجية او نفس ذات الواجب نعم كما هو محتمل
التي سلب الصور الذهنية عما قال بل بعض عنها كما حال بل هذا ايضا محتمل يرتقي بالعقل الى السلب
والاضراب بالنسبة الى الاثبات المحض فيحمل الترقي او الاضراب على التفاوت بحسب القصد
بالذات وفي تعدد فيه قوله بل بطريق الترقي والاضراب اضراب بالنظر الى الترديد او السلب اللازم
فان اثبات احدهما يستلزم سلب الآخر في الانفصال الحقيقي وترقي بالنظر الى كل واحد من الحكمين الحاصلين
بعد الترقي او الاضراب فيكون الترقي بحسب كل واحد من السلب والاثبات في الطرفين في كل منفصل اضرابا
جزاء جزء الاضراب فيه عنه برفع الآخر قوله ذيل النفي اي اذا كان معطوفا على المنفي لا على المعقل
الاثبات فما بعده هذا على احتمالي الاعلى كل حال ولذا لم يقل في الآتي وهو ايضا هذا الاحتمال اي ولا بعد
ان يكون المراد من ذيل النفي كونه بعده فقط وان كان جزؤه ما لكن كونه نفيا انما يكون بشرط العطف
على المنفي ايضا لكن الشرط في الاول معان وفي الثاني قيد فقوله ذيل النفي اما لمعنى منع النفي فهذا ايضا
لزوم بحسب تقدير الشرط ما كان في اول الكلام او في بعد المنفي وهذا وان كان جزؤها لكن كونه معطوفا
على المنفي من لزوم بحسب الشرط فعلى اي حال فائدته من لزوم بخلاف النسخ الآتية كان هذا الكلام بعد
تسليم ان النفي وارد على العقد فقط كما ذكر قوله وهو يؤيد الاحتمال الخ اي الاحتمال الاخير الذي هو
كون علمه بالاشياء عين ذاته قوله وكذا المناسب الخ لان الواو والمتقدم على الدليل انما هي لربطها
بالمدعي السابق لان الدليل للمقدم مربوط بلاحقه وهو المدعى الآخر فلا يدخل الواو عليه لعطفه
على المدعي ولا على سابقه والفاء ايضا كذلك فهو للحاصل ومع فعلى صحيح الرابطان قوله
اما على ذلك الاحتمال اي الاحتمال الاول الذي هو ان علمه بالاشياء عين الاشياء قوله ثم اعلم

بينهما در

ان ادعى لتوهم ان بين كلامي الشيخ تنافي تحقق حال او لا فقد صرح الشفا بنفيه فالتصريح
التصريح في كلام الشيخ وقال هنا وكلام شارح الاشارات يحكم بجواز كلام الشفا بعدم
الى الظهور في المعروف انما استعمل في مقام عدم الجزم فتيقنا فان قلت اجاب بوجهين الاول وهو
ان دعوى التصريح في نفي كونه علة بعد ما الارتسام ولازم مساو وكيف ادعاه عن تصور الارتسامية دعوى بدل
ودعوى الظهور في خصوص كون علة بعض الاشياء والاول اعم من الثاني ودعوى التصريح
بالاعم لا يستلزم دعوى التصريح بالاخص كما لا يستلزم تصريحه بصريحه والثاني ان الظهور اعم من
التصريح لانه يتناول ما يستفاد من سياق الكلام في دعوى تصريح النفي مع احتمالات كثيرة في النفي
المذكور في كلام الشفاء كما ظهر مما ذكر آخر في مقام آخر فان قيل المراد صرح كلام الشفاء ان
كان القول بان العلم هو نفس الاشياء كما ذكرت فالقول بانه يحكم بجواز كلام الشفا
لا يلائم لان الحكم حول شيء انما يقال في موضع الاحتمال وعدم الجزم وكلام شارح الاشارات
صريح وان كان الحكم منه بكون علمه بها نفس ذاته بعد صحيح ذلك لان التصريح بالاخص يستلزم التصريح
بالعام بل لان الحكم الى ص التصريح حول العام الغير التصريح بحسب الارادة اي عدم الملائمة لان الحكم وان حكم بحسب الثبوت
عن معقول تخالف ما ذكرت وانه لبيه الظهور الى هذا الاعم فتقول التصريح في نفي الارتسام
لان نفيه واثبات الاعم مساو بان بل يتحد ان فالتصريح باحدهما تصريح بالآخر فقلنا الحق ان المراد
اعم ونفي الارتسام ولازم مساو به انما الاعم من ذلك الاعم لاحتمال مثل الافلاطونية وغيره من بعض
الوجوه التي في الشفاء وحيث عدم الملائمة مذكور في الحاشية اللاحقة مع جوابه والتضعيف بل مما لا يجيء ايضا سيجيء
عنده والجواب عدم النص في مراد الشيخ والتضعيف هو التعبير بلفظ لعل ووجه ضعفه ذكر
هنا بلا واسطة قوله لعل لعدم النص او اشير بقوله لعل الى ضعف التوجيه فان اللائق بحمل
المبهم على المعين بان يقول وكلام الشفاء يحكم بجواز كلام شارح الاشارات **قوله** بل المعتبر
في العلم الى يحمل الاضطراب اذا كان منا فيه بيان مراد الشيخ وادعاء اذ يعرف منه علية وعلم الواجب
نعم بان الحلول بشرط في علية لانه علم الواجب فاضرب بان يدل كلام الشيخ لا ذاك بل بهذا
ويحمل التي اذا كان كلاما برأسه فكلام الشيخ مع جريه الشرح والاول اولى **قال** الشيخ
بمعنى كون آه اشار الى ان المقصود سلب هذه المغايرة المقصودة للارتسام والمغايرة بوجه آخر
اي وجه كان لا تضر سواء كان المسلوب في جانب الشرطية ايضا هذه المغايرة خاصة فتعبير العقد
هناك الضمير زعما او معبرا او مطلق المغايرة سلبا كليا وهذا لا يضر بل ينفع لو تم لكن الحق ان الكل مراجعه

السالبة

الجاعل ليس كحق **قال** الشيخ كما حكيت لنا في بعض النسخ وكما حكيت آه فالمخبر به معنى للحكم السابق
بالاولى وهو الشرط للمتقدم عليه وهذا الشيء في سلب التغاير الغير الاعتباري سواء كان الاولى في
النفي بمعنى سلب هذه المغايرة في المخبر به الاول اولا وعلى النسخ الاولى معطوف السببية
هو هذا السلب لا كما وهما معنى لكن لا يشمل قوله فالحكم بكونه في المعلول ليس كذلك بعد تمام وقع
فالنسخ التي وجدت فيها الواو واحسن ونوجد في الكلام لشبهه بمعاصرين **قال** الشيخ فانه
وجود المعلول آه الاولى ان نقول فان جعل الاول اياه هو نفس المعلول الاول عن جاحد الحصول
آه **قوله** ارتسام الجميع آه سواء كان المقصود حكم دعوى ان لا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب اثبات العلم للموجودات بجهة العلم بالعلل او رفع توهم كون علمه ببعض
الموجودات محصورا بكونه معلولا لها **قوله** ولا بعد فيه عن حلال آه رفع الاستبعاد بان
حصول الكلي كمال كيف لا يكون حاصلا فيه في حصول الرفع نعم انه كمال لكن بالقياس الى الغير الواجب
الا آخر حاصل **قوله** لاحاجة الى ما ذكرنا الا ان علة العقل في انما هو للعقل ورجع الى
تصحيح شرح الاشارات وواحد منهما موافق للرواية ما يعلله ركب من الناسخ
سواء اتحد العقلان مع المعقول لان كل معقول اليه او لا لكن علة العقل زادها سابقا لا يحصل
لما في المقام والمقصود هو ان يقال كما اتحد العقل الاول الذات مع ذاته فليس جعل الاول معلوله
مع معلوله سواء كان في جعل علة معلولا والعقل او لا وسواء كلام السيد لا الاكمل الشيخ
علما ومنعا واحتمالا لا الكل حملناه عليه كما سيجيء مفصلا **قوله** بالارتسام في الحلول به نعم من
هذه المقدمة انه يوجد ما ليس بمعلول لها ومعلوم بطريق الارتسام لا انهار احوال ان
الشرطية بان يكون المراد اذا وجد ما ليس معلولا لها واذا علم فبالارتسام فالمقدمة انه لا يعم كلام الحكيم
ونفس المقدمتين اللتين بعدها والقول بانه لا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
لا يستلزم العلم بالجميع ودعوى العقل في المقدمة الاولى وعدم ارجاعها الى الشرطية لا يستلزم
دعوى الكلية والقول بانها معلول الاول الواجب انما لا ينتسب به على الجميع الموجودات
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما يظهر من كلامه الآتي المنقول عنه في الحاشية الثالثة
لكن يطالب في ما لا يدل على انها معلول الاول الواجب فان اثبت بدليل الثالث ليس للمجردات
كما لا يستلزم ما لا يستدرك في توسط هذه المقدمة لاثبات الكلية لان دليلها كاف فيه
وانما لا ينتسب على العلم بهذا الموجود ايضا بدون ان يقصد اثبات علمها بسائر الموجودات

فذلك ايضا ممنوع لا جاز ان يكون حصولها ليس معلول لها فالحكم سابقه قوله على حسب اختلاف محالها
معنى انه يصح ان يقال لاختلاف الاعتبار في المحل فان كلا واحد الصور يمكن ان ينكشف للاخرى بمحلها وينكشف لمحاله
وكذا المكاشف والمنكشف للواجب بسبب الآخر كما ان الواجب عاقل باعتبار ومعلوم باعتبار وعاقل باعتبار
ملاحظة الحالة قوله على ما عرفنا الحق ان الظاهر من اشارة شارح الاشارات ليس هو الاستدلال بل صحيح هنا كى
ما لا ذهاب كل ذاهب الى مذهبه للاحتراز عن المفاسد المذكورة حيث قال بعد تعداد تلك المفاسد والقوم
القائلون بسبع العلم منهم وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها والمشاؤون القائلون
بانها في العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن التزام هذه المحالات وان مقصوده الباعث
العلة بعد الجهلين كما قيل لاحقا ويظهر اطراد عن البحث السابع فقوله ثم انما كانت الجواهر العقلية
في الشيء بيان طريق آخر لعلم بعد اثبات الحضوري كعوده وكذا العلم الجواهر العقلية جميع قوله وكذلك
الوجود على ما هو عليه في المعقول في الشيء يلزم افادة المدعى على التقريب قوله فلو سلم لزوم الاتحاد الخ
بان المحل للصورة لا يحتاج ان يكون مدركا كما قال بعض في القوى الباطنة هذا لنا وعلى تقدير لزوم
لم لا يجوز ان ينكشف الصورة لصاحبها محلها وغيره على السواء بل يكون غيره اقدم منه بها بالنسبة الى المحل
بل لا يدرك المحل اصلا كالناظرين في المرآة واحدة احدهما اخذها بيده والآخر في الجنب لا يغاير
بينهما في الرؤية ما يرى فيها بل قد يتقدم في الجنب ذو الناظر فيها وهي في يد المحل لا الادراك كالمحل قوله
ولما جرى على تقدير انه لم يحكم بصحة عدم صحة حواله على راى الناظرين فان وجد دليل الاستحالة لا كعكس
آخر والا يكون سندا آخر فيكون ترتيب البحث هكذا الانم او لا لزوم الاتحاد ولو سلم فهو انما هو
ولا استحالة فيه ولو سلم انه اتحاد واستحالة الاتحاد فهو في المقوله فلنا انما هو اذا كان علية تجرد افقه كما هو حد
مذكور فلا ينكشف ما سبق الحوالة على راى الناظرين فانك ان وجدت دليلا على الاستحالة فالحكم بها
وان لم تجد فاجعل سندا آخر قلت انه اشارة الى انه لم يساعد الوقت الى التتبع التام على عدم
الى عدم الوجدان بهذا القدر موقع في المنع ايضا ولم يورد في عداد الممنوع الا انه اظهر محل الكلام
كما هو الحق انه يحصل اذا انحصر على هذا الاحتياج في صفاته الى غيره قوله في العقل ضرورى لانه
مكرها لا موجودا الا وهو معلول الاول الواجب ان الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلول لها بل
بارتسام صور قوله يدل على ارتسام صور على العقل منه لا جميع الموجودات بل على ان الجواهر لها
معلولات وعلمها الجواهر على حضور بما قال وكذا يعلم الجواهر العقلية جميع معلولاتها على حضور
فعلم من النقل الاول ان لا يكون للجواهر العقلية معلول وتخصيصها في الارتسام وهم الثاني ان لها معلولات
وعلمها

وعليها بها حضوري فتخالف المعلولان ومع قطع النظر عن النقل الثاني وهي الغفلة للاول كخصص
ما في الاول فان كل واحد من الجواهر نفسه ليس معلولا لنفسه وليس علة لنفسه ارتباطا وبهذا
ندفع ما لا رجاع الى الشرط نفسه قوله الالان تعالى آه غير كاف بل لا بد التكلف وعلة على امر
ارتباطا نفسه لان ما ليس بمعلول لما ليس بمخترع العلل قوله حضوره اه اي حضور الواجب
لصوره اي حضور المعلول الاول كالعقل والاكا وداما لستلزم العلة حضور المعلول
والكلام في كمعه العلم قوله فلما سيع في الحقيقة فان المعترض منع الدليل اعات الخلل في المدعى
فان بناءه على الدليل فاذا انهدم ينهدم كانهدام البيت بانهدام الجدران والسقف
تخريب البيت انما هو بتخريب الجدران والسقف وتخريب الجدار علة بعيدة لتخريب
البيت لمقدمات ولعل المدعي هو الصغرى والكبرى بلا واسطة لا زايد عليهما واما ان لكل
منهما ايضا دليلا مركبا من مقدمتين فحصل اربع مقدمات في المرتبة الثانية ثم لكل من المقدمات
الاربع ايضا دليلا مركبا من مقدمتين فحصل ثمانية مقدمات في المرتبة الثالثة وعلى هذا القياس
تعدد الممنوع بحسب منع كل واحد منها فلا تزيد البحث مع ذلك بل منع المدعي ليس سوى منع مقدمة
مقدمات الدليل لان معنى المنع طلب الدليل فلما كان المدعي مدللا كما فرض فلا وجه لطلب
الدليل له طلب الدليل ابتداء بل على مقدمات دليله ولا تعدد البحث بحسب سراية المنع الى المدعيات
الضا لان كونه بحثا في آخر المقدمات انما هو بملاحظة السراية الى السوابق فلا يكون بحسب ملاحظة
السراية بحثا آخر بخلاف المنع في المدعي اولا فانه بحث في المقام فانه ان صح يتوقف على منع
مقدمات دليله لا كونه بحثا في المقام ثم منع المقدمات وان كثرت يرجع الى مقدمة او مقدمتين
بلا واسطة نعم قد تعدد البحث في مقدمة بحسب تعدد السند وليس هنا كذلك وايضا
هو ايضا ظاهري والكلام في الحقيقة كما قال فلا سيع في الحقيقة قال الشارح كما يشهد به الوجدان
ظاهره دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه من المعارك العظيمة الآن تعالى مراده انه لا يكفي
الوجود الخارجي في ادراكه بل يحتاج الى امر آخر صورة او اضافة او نحو آخر فالمراد بالصورة
غير الصورة الخارجية بحيث يجامع الاضافة وغيرها حتى لا عدم الفرق بين الصادر وغيره في كيفية
العلم باي وجه كان والوجدان يشهد بهذا الحكم في طرف التصديق هو الصورة بالمعنى العام
فلا يلزم منه بداهة وجود الصورة التصديقية بداهة في الطرف ووجوده يلزم منه
وجود الصورة بالمعنى الاعم او يكون هو الصورة المعروفة لكن يكون القصد اصولها النظرية

بان يكون المراد ان كان حصول علم غير الصادر بالارتسام فكذلك علم الصادر يكون بالارتسام
والوجدان يشهد بعدم الفرق فينشعب هذا الجواب الى الوجهين بل وجوه بملاحظة ما
شرطه لو لزم من بداهة التصديق او تعال اى مراده ان الوجدان يشهد وان كان بعض
دليل سلب الاضافة دال على الآخر لان شهادة الوجدان على مستقل وكافية في الحكم
بالاحتياج الى الصورة ثم لا يعقل مجال في الحكم بالاحتياج في التصور الى الصورة لان التصور
هو الصورة الحاصلة الا ان يتكلف بسر ابان يراد من التصور مطلق العلم اضافة كانت
او صورة ذهنية او خارجية من الصورة ما هو المعروف خلافا للسابق المذكور اولا
ونركاله واوا اضافة وكمن يكون احتياجه الى الصورة من قبيل احتياج الكلي الى جزئي
من جزئياته وفيه ما لا يخفى فان العام اذا كان ذاتيا للخاص فالاحتياج على العكس وان كان
عرضيا فمسلم لكن كونه عرضيا يحتاج الى البيان ويحتمل ان يراد من التصور الاتصاف بالصورة
المعنى الاعم كما ذكر اولا الاخص كالتسود والتبيض يراد بهما الاتصاف بالسواد والبياض
علاما محمولا الى اصل مثل ان يقال الجسم في كونه ابيض يحتاج الى البياض احتياج المتسم
الى الطرف ولكن صوالة بهذا المعنى الى الوجدان وشهادته لا تخرج عن حرارة فانه مجال الاختلاف فيه
وايضا لا يكون مفيدا لما ادعاه من عدم كون الصورة الخارجية على ان احتياج الاتصاف
بالعارض او الى اللون الى البياض او الى الذي مثلا لا يقتضي كون السواد ابيض لونا بل ان احتياج
الاتصاف بصفة الى تلك الصفة عام سواء كانت الصفة عاما او خاصا وليس النظر في
ان كلامه بطريق الدعوى او المنع والغرض ان هذا لا يوافي سابقه سندا او دليلا
قال الشارح ان اراد ان حصوله اه اشار الى ان الفرق المعلوم المسلم هو هذا او لا نفيد وما سوى
هذا فان ادعى التغير في كون الحلول بعلا دون الصدور فغير مسلم وغير معلوم فللمدعي ان يبين
ويثبت فلهذا اترك الشق الآخر قال الشارح كما ان حصوله اه مثل ان كان العاقل بالحصول
قائلا بالاتصاف ايضا ونظيره ان كان لا يقول بالاتصاف بالخارجيات مع انها علم عنده اعلم ان
كون الصادر علما وجدانيا في كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال في المقالة الرابعة منه
في الفصل الاول منها والعلم بالشيء قد يستفاد من خارج كما نعلم وجود السماء والعدان
ادراكها بالحس وقد يكون العلم علة وسببا لوجود الشيء كما نتصور صورة ونخترعها
فيفيد الداعي ويحبها ثم ان هنا على فعلنا كما يعني صادرا عن العالم فيكون نفس صدوره عن علمه

لانه

لانه ان يكون وحده فعلم انتهى ثم اعلم انه جعل العلم الفعلي مقابلا للعلم الذي يكون سببا لوجود
المعلوم والشارح للتجريد فسر العلم الفعلي بما يكون سببا لفعل حيث قال العلم اما ان يكون
سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئا ففعلته ويسمى فعليا فتخالفا
قوله نعم لو كان في احدها واحد الفرق بين الاعتبارات المذكورة ههنا والاعتبارات
المذكورة هناك ظرف ان الاعتبارات المذكورة هناك متعددة ومغايرة بعضها لبعضها
حقيقة والوحدة اعتبارية ومعنى الاتحاد في الوجود انها منتزعات عن امر واحد هو موصوفها
ووجود ما هو وجود موصوفها والوجود واحد منسوب الى الموصوف حقيقة وبالذات واليها ثانيا
وبالعرض كما في الاتصاف والنسبة وههنا المغايرة والتمايز اعتبارية والوجود والاتحاد
في الوجود حقيقي فلا لم يكن بين اثنين منهما مغايرة حقيقية فالحكم الثابت لاحدهما في نفس الامر
والواقع ثابت للآخر لاتحادهما فيها والا ما اثر للاعتبار بالمغايرة في نسبة حكم واحد واحد الى احدهما
دون الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم يعقل تجويز الاختصاص في الحكم الاعتباري ما لكم
ما في المعلولين ههنا لازم لان كل معلول كل منهما معلول الآخر ومغايرة عقل الاول ذاته لذاته
مثل مغايرة سائر صفاته له مع انها متحد بالذات كما قالوا قدرته كله وعلمه كله وارادته كله والمغايرة
اعتبارية ولم يجوزوا صدور الكثير عنه نعم باعتبار هذه الصفات المتغايرة بالاعتبار قوله ويجب
تعدد كونها وعدم انحصاره طرق آخر كتعدد صدور الكثرة في مرتبة عن تعدد الاعتبارات
ولو حال ابتداء وعلى تعدد عدم انحصاره طريق آخر هناك الى آخر ما قال الكاف كما في الان
دعوى انحصاره طرفا آخر هناك كان بعد تسليم كونه سندا لا في التسليم الخ بل تعدد التسليم
الاول فيكون جوابا بعد تسليم المرتبتين المذكورتين قوله واعتبار ذاته لذات المعلول
المتكلف في تصحيح العطف قوله كما لا يستلزم اه حاصله ان عدم استلزام تعدد اعتباري
العقل تعدد اعتباري المعلول ذكره سطرا والمقصود انه لو صدر من العقل الاول اعتباران ذاته وعليته
لذاته لذات الواجب وهذا لا يستلزم تعدد الاعتبار في الواجب بل يستلزم ان لا يتعدد
لان منشأ عليته له لما هو صدوره عنه بما من حيث صدر وباعتبار صدر يتحقق العلية
كما هو معنى الكلام السابق والتفريع ان علاقة الصدور كعلاقة الحلول لانه كما ان الصادر عليها
كالحال ولا بد في تعليله الاول لذاته ولا اعتباراته الاخر لو وجدت لان المقتضي لها
هو الصدور عنه ليس الا هو كما هو مقتضى التفريع وليس بناء الكلام على ان علة الاول

لذاته مغايرة باعتبار الذات الاول وهي علة لمعلوله المعلول الاول لذات الاول الواجب
وذات الاول الواجب علة لذات المعلول الاول فلو تغايرت العلتان باعتبار الحيثية
تغاير المعلولان ايضا ان تكون هذا ولسلسلة آخر فبطل التفريع ولا تكلف في هذا على التوجيه
الاول وكذا التكلف في السؤال الثانية والتزامه كما هو مقتضى الدليل السابق فيلخص ذلك
ان الاجوبة عن الحكم بالتحكم اربعة اولها ان لا حكم في شيء من الموضعين بل كل منهما
كل منهما الآخر وثانيها ان شارح الاشارات لم يحكم هنا بجواز صدور المتباينات
عن الاعتبارات بل الحاكم به غيره ولطريق آخر في جواز صدور الكثير عن الواحد في مرتبة واحدة وثالثها
ان شارح الاشارات لم يحكم هنا بالتغاير في المعلولين من الذي والعلتين المتغايرتين بالاعتبار
من الدليل السابق ورابعها تغاير العلتين باعتبار التغاير والعيان انه فرق بين الاعتبارات
المذكورة ههنا والاعتبارات المذكورة هناك وان المعنى المراد منها في موضع مغاير للمراد
منها في الموضع الآخر كما يرى وجرى في هذا الكتاب حيث قال واما الفرق اه **قول** فللمنع مجال
بل هو مثله بلا تفاوت **قول** مطلق الاعراض اي في حال لا يلزم الانتفاء خبرا ولا تفرق والحق هو الاول
قول قد مر تحقيق ان عدم العلم بالجزئيات المادية وعدم ارتسامها يرجع الى عدم الآلات
لانها لا تدرك اصلا **قول** منحصرة في حصول صورها فالايراد الموجود هو عدم ارتسام صور
الماديات في الجواهر انه يلزم عدم الاحاطة علمه تعالى بها وان المستلزم عدم العلم مطلقا لا عدم علم نحو خاص
وليس علمه بها منحصرا بالنحو الخاص وبحوالكلية كما قال فان جميع الموجودات الحرالكلية والجزئية
الى العلة باعتبار التعميم في الصورة فان صورة الحيوان تشمل صورة زيد ايضا فلو اجد نوع
علم بالجزئيات بالوجه الجزئي لا يفيد قطعه توجيها آخر لا حاجة قولهم انه يعلم الجزئيات بالوجه الكلي
بلا ماء وبل الجواز ان يقولوا بالعلم الحضوري ولا يبالوا في نفي ارتسام صور الجزئيات
كما في الكليات بل لعلهم يقولون بالارتسام في الكليات والحضوري في الجزئيات وله الارتسام
الجزئيات كما الحضور في الكليات كل منهما اصلية واحد والآخر فرع وهذا احتمال الى توجد
نقل على هذا خيركما **قول** فلا ورود اصلا لان الكلام في العلم بالموجودات فان الحضور فيها
وعدم شمول العلم بطريق الارتسام عليها واما في المعدومات فالحضوري ايضا جار فيها على
وجه البحث بلزوم عدم العلم قبل الوجود وبلزوم عدم احضار العاقل المحار حين الايجاد
القائلين بالحضور والاضافة ايضا في حدوثه **قول** بخلاف الاحتمال السابق اه يمكن ارجاع

فعها

فهي ايضا الى الواجب وانحصر المعلولية في ذوات الجواهر لا مع الصور القائمة بها
الى الاول ولا مع اعتبار علمها كما في الاصل لفظ نفس فقط كما قال نفس تلك الجواهر
معلولة لذاته اي لا غير باعتبار الصور والاعتبار معلولة لذاته فاندفع في العين علمه بعد
تلك الجواهر وامثاله **قول** وان كان في عبارة شارح الاشارات تعبير يفيد في عبارة شارح الاشارات
ما يوهم حيث قال في عبارته ما يوهم ولم يقل عبارة شارح الاشارات لا يوهم بتركيبها
الا ان مجموع كلامه لا يلائم بعد ما مر الموهم هو جزء كلامه مع قطع النظر عن بواقيه والا فهو
اوطى او لا العلم لا بارتسام صورة في الغير المستقل كما في النفس ثم ادعى عدم الحاجة اليه في الوجوب
المستقل بطريق الترقي فغايته ان صح اي الاستقلال شرط اسقاط الترقي لا في اصل الكلام
بل صح كلام المعترض وحاصل الجواب المذكور كما صحح ان عدم استقلال النفس اثبات
الشركة للغير في الفناء ثم صلح معاملة ترقيا سلب شركة الغير في الفناء ثم سواه لم يكن له دخل في
آخر ايضا كما فهم الموهم كما قال في الاصل في عبارة شارح الاشارات ما يوهم خلو الترقي
اما واتم لكونه من وجهين او كان له دخل من وجه آخر وتحصل الترقي في سلب الشركة في العاقلية
وان لم يكن في تلك المرتبة الاولى معقولة بل يمكن ان يكون المراد ترقي في الجواب فاحصله بحوله
يكون المراد عدم احتياج النفس في الصدور عنها كما قال في الشرح فهي صادرة عنه اه دخلها
في الجملة لا خصوص الفناء ثم لا شاركه ولا استقلالا فيصح بان يكون الغير مستقلا وتحصل الترقي
في المقابلة باثبات الفناء ثم في الجملة استقلالا او اشتراكا فسلب الغير عن غير الواجب بمجرد شركه
الواجب في الفناء ثم ترقي واثبات الاستقلال منه اتم وسلب مدخلية الغير ايضا منه كما قال
فاثبات الفناء ثم في الجملة استقلالا او اشتراكا كاف فيما ادعاه فاعلم ان حاصل الاجوبة
المذكورين نفي علم الصور وذوا الصور جميعها كما في الجزئيات المادية والترقي بقوله
بل نفس تلك الجواهر ايضا بحسب اصل البحث الى الكليات ايضا ذوي صورة وصورة ولا
على ان الجواب عن البحث بحسب ذي الصورة بانه لا يحتاج فيه لان علمها غير منحصر بهذا الطريق
كما قيل في الجزئيات المادية لان اختيار هذا الطريق في ثبوت ضابطة مطلقا لا يسع نفي
الكل الجزئيات ولا في الكليات ولا في الجواب عن الجزئيات بهم يمكن كذلك فيما نفي في
الكليات بل في الجزئيات ايضا لكنه لا من حيث انها جزئيات مادية وكذا الاتيان في الجواب عن البحث
المذكور بحسب نفس الصور كما قيل هناك بانه لا ورود له اصلا لعدم وجود الصور الجزئيات

ووجودها ههنا وحاصل الاحتمال الثالث الآتي ان ثم نفي العلم عن نفس الجواهر الصور ابتداء
وحضور ما حصلت الترقيه اتم فانفتح باب بعض الاحتمالات لكن فتأمل **قوله** يظهر من كلام
آه اي هذا ظاهر كلامه وقد مر قبل هذا الحل والحمل في عبارة الحواشي المتعلقة بالجواب الثاني
عن السند لان الفلاسفة حيث قيل كما يظهر فالاصطلاح بالمقدر في الكلام كما قال بعض المحشين
الله اي متوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار في العبارة
فالحق انتهى بعبارته لانه فيه لان المقدر خلاف الظاهر وكان الكلام على الظاهر **قوله** والظاهر
من بعض آه هذا ايراد آخر معطوف على ولم يثبت صفة اخرى بعد حفظ كون الاختيار غير القدرة
كما هو صريح السابق والا فلو ان كان الاختيار نفس القدرة كما هو مختار النفي ونفي
بعض صور وحل واحد في كلامه هو حصل هو فالمحل السابق مع كونه لنفي القدرة
الايرادان المذكوران في ايراد واحد هو توقف الشيء على نفسه مدلهما وحاصل الايراد
الثاني الدافع من كلامه فلو اثبت احد بان نفي الاختيار بهذا الوجه لا يصح لوجه آخر
هو هذا الوجه الثاني بل يكون ايرادا ثانيا لا ثالثا بوجه آخر **قوله** والقول بان القدرة آه جواب عن عقد
قوله بل يكفي ان الارادة معتبر بانها صفة من شانها تخصيص احد المقدورين من الوجود والعدم
لشيء ولا يخفى انه لا يعلم بين الصفات كما مر صحت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا مذهب
عليك انه تدافع ظاهرا من ما قيل ههنا كي بانه لم يتعلق الارادة فلا يصح تعلق القدرة وما
قيل ههنا بل يكفي ودفعه ان المعدوم ما قيل به ههنا هو الاختيار بمعنى القدرة او تعلق القدرة
وهو تعلقها الى الطرفين على السواء بل هذا لا يستلزم الثاني فرجح تعلق العلم ايضا فانا نقدر
على شيء لم نرده بل لم نتصوره قط والثاني الذي قيل به ههنا كي هو بتعلقها الذي هو مع الفعل
كما يقولون الاستطاعة مع الفعل فالقدرة بواسطتها في الارادة فالمذكور في كلام الموصل
تعلق الآخر **قال الشارح** والا لزم الدور لانه اما ان يكون المتقدم على او اختيار في مرتبة
من المراتب عين الثاني فرجح مرتبة متقدمة ولا يكون تسلسلا يجوز دعوى اللزوم في كل منها
بشرط انتفاء الآخر او معنى تقدم الحكم على العطف ومعلوم احد مما لاحظ تقدم العطف
على الحكم **قوله** ولا يمكن ان يقال الحاصل المعقول ان المراد من الاختيار المتوقف على الارادة هو
تعلق القدرة وحاصل الجواب انه ايضا ازلي اي متقدم على ارادة فان الحق يكون معلولا مقدرا
لم يكن مرادا او المعلول منها انما هي بحسب التعلق وحاصل ما ذكره بعد التسليم هذا ان لا تعلق
بعده ح للوصل

غايته ان

وفي مفهوم احد بها

نفسه ... عاد وجه ... (ملاحظة هامشية مائلة غير واضحة)

٨٠

للمعلوم بناء على الاختيار في الارادة بل يكفي ثانيا على حذر العلم وتعلقه بالمعلوم الى حصل اه ان
ذكر الارادة استطرادي كما قيل في القدرة او ان هذا الايراد الا ان المقصود يتم بدونه ايضا
ببعض ما ذكر وليس بعين الدليل بل حده في البعض مما لا يحتاج اليه واكتفى ببيان ما ذكر **قوله** فيه ح
بل يلزم تقدم الى وذلك بان يقال اذا كان وجود المعلول الاول نفس فعل الواجب اياه و
فعل الواجب متقدم على الاختيار المتقدم على نفس المعلول سواء كان فعل الواجب اياه مسبوقا
بالاختيار بطريق الدور او التسلسل او لا يلزم التقدم على نفسه فلا يحتاج الى طلب تقدم الاختيار
بالدليل المذكور والاحتياج الى اثبات الاختيار مشترك بينهما في هذا الموضع وفيما ذكره الشارح في ابطال
الثاني واحتمال كون العلم السابق على الاختيار على نفس المعلول في التزام ان علم المعلول نفسه فاحتمال آه
باعتبار الاختيار فقط فيما ذكره فظهر لك ان تقدم العلم على نفسه يلزم على تقدير العلم التفصيلي بل يلزم مرتب
غير متناهية على كل متأخرة كل مرتبة من العلم وكذا المعلوم المعلوم ثم اعلم انه لا حاجة الى اثبات التقدم والتأخر
بين العلم والاختيار بل اثبات تقدم العلم على المعلول الاختياري كاف لتناوله **قوله** واللاحق اي الاخير
السابق وبهذا يندفع ان يقال يكون المتقدم عين المتأخر كما في تقدم الشيء على نفسه وعنوان نفس المعلول
وعنوان نفس اللاحق وعنوان العلم السابق عنوانات لشيء واحد هو ذات المعلول الاول بل هذا اللفظ
عنوان وهذا لضيق التعبير اذ لا يمكن التعبير بدون عنوان **قوله** فينطبق الجواب فانه لو لم يكن الا بالاجمال
باكثرة الصور بل على الوجود الازلي العلمي لا ينفعه الالتزام الاجمالي لانه ايضا وجود ازلي للحوادث **قال** مقدم
فيلزم ان يكون آه حاصله ان الايراد المذكور غير مختص بالقائلين بالحضور بل يرد على غيرهم ايضا القائلين
بالارتسام والاتحاد في الارتسام باعتبار انه في نفسه وجود ازلي للممكنات وفي الاتحاد باعتبار انه كان الى
الطرف الموجود فتخصيص الايراد على احد الوجهين غير ملائم الا اذا كان مذهب الشارح الاعتماد على القول
بالحضور معلوما فقوله قلت المخلص جواب عن قبل القائلين بالارتسام ان كان الايراد عليهم وكان الى الافراد
باعتبار تكثر الصور والشقاق الحصول وان كان حجة الصور ان يقول المخلص للمتكلمين في هذا الآن
رجوعهم الى القول بالاتصاف لا مع سقوط الاتصاف ثم بعد الانتقال البحث الى الوجود العلمي والجواب عنه بما سبق
لا يتوجه ان يقول ايضا ان لا يصح الانتقادات ايضا لان يكون قبل ما قلتم فلا يرد عليه شيء
فالقدرة ولا يخفى عليك انه لا يمكن **قوله** او بعده اي ليس المراد ان ثبوت العلم بشرط كونه بعد الحوادث
وبهذا الوصف كاف فان هذا الوصف في الازلية بل المراد ان تحقق العلم مطلقا كاف في كونه قبل وجود الحادث
او بعده لبيان الاطلاق والعموم لا للعموم الافرادي فان قبل العلم بشرط كونه بعد الحادث وبهذا الوصف

قوله ايرادهما اذا كتفى بحصول ايهما فيجب ان يكون هذا ايضا كافيا فيه بل هو مع قطع النظر عنه استلزام العام ايضا
يجب ان يكون كافيا فان يكون في العلم الى ان ذات ازليا الا يلزم كونه محلا للحوادث قلنا نعم لكن
يلزم ان يكون المثبت للخاص مثبتا لنفس ذلك الخاص وبهذا خلل الدليل بل يلزم ان يستلزم الشيء
نفسه وهذا ايضا يستلزم استحالة العلم فان ما يستلزم وجوده وجود نقيضه فهو محال ولعله تمهيد التردد
امرا آخرا بالتامل قوله ولا مدخل للسابقية آه وان كانت مثبتة لها ايضا وكانت لا تفرقه الزام بل
تعيين والعبارة الحسنى ان يقول بلا مدخل للسابقية في ايرادهما او يقول والسابقية تثبت
لها لكن لا مدخل في ايرادهما لها او اثباتا لها لانها لا مدخل لخصوص سابقية العلم المستمد عند اثبات
العلم بالمقدمتين السابقتين في اثبات الاحتياج الى المعد بين السابقتين لان المقصود اثبات
اصل العلم فقط وكان الكلام فيه لكن لا نفرق بل بعده وكذا لا دخل لها في اثبات الوجود الازلي للحوادث
وصل والاثبات والوقف بعد البناء على انه لا يكون محل الحوادث فيحتاج الى تعيين عنوان الكلام في الحمد
قوله لا يخفى عليك انه يلزم الى آخره ان يكون ذكر هذا الكلام ارادا وان يكون تتميما وبيانا للازم
قوله تاملا وفيه ورد آه وجه التامل اذا كان السابق ايرادا بانه ليس غرضه من دكش بحث
على المتكلمين خاصة بل غرضه انه بحث مشترك يرد على المتكلمين ايضا فان حاصل ايراد الشيخ في
الاشارات كان يرجع الى هذا وان كان تتميم الا يكون اشارة الى البحث بل الى هذا التردد وبعد الاجوبة
على التتميم والاسلوب ان يقول كما يقتضي ما ذكرنا او مثله بعد ما قال فهو نقيضا او قبله ثم حاصل جواب
الشيخ ان لنا مخلصا خاصا وبقاء البحث المشترك بين الكل والمتكلمين لا يضرنا لو لم يلتزموا اما
ذكرنا وهذا المخلص مختص للجميع لو التزموا وحاصل الا لزام المذكور بعده انا ننقل الكلام الى
الوجود الارتسامي وحاصل الجواب عنه ان صعود الا لزام حاصل ما قال بعده بقوله لاى عليك
انه ليس لشارح الاشارات ان يقول انا ايضا ان نقول بالوجود ذهني للعلم يكون باعتبار اذهانها
خاصا داخلا عنه بالاى بصغر ما على الآخر الى آخر ما قال وحاصل ما افاد بقوله والعلم انه حاصل
مذهب آه ان للمتكلم الذي سمى علما مخلصا مثل ما تخلصنا معه مع قولهم بان العلم اضافة ان الم
الارتسام فيه يعم وقوله وان عليهم هو الاضافة الحاصلة بعد الارتسام فيه فان ارتسام الامور
كالمحل لسائر الانفعال محلها عنها والاضافة بينها وبين محلها فالعلم هو هذه الاضافة كما نقل
الاستاذ في حواشي التهذيب عن بعضهم ان العلم فينا هو هذه الاضافة وقدم نقلا عن الامام في
المشرقية اذا ذكرت حدوث العالم ايضا فقوله جار على سياق مذهب المتكلمين اشارة الى
٨٨

٨
ويك حقيقت نيست كه در صور مختلفة جلوه گر است از تعدد امواج
تعدد بحر لازم نيست واز تعدد صفات تعدد ذوات لازم نى اين علم
صورت قدم نيست وقدم معنى عالم وكذا فيما قيل مثله عن جانب
المتكلمين فيما سيأتي كما قلنا في الاصل فلا يخفى عليك انه يمكن
ان يقال الى آخره لكن لزوم عدم علمه بعلم يوجد اصلا في الماضي على ما يوجب في الآتي
وارد عليهما باق بحاله لا يندفع بهذا ايضا قال فانه مضائق اه وفي بعض
النسخ فانه مضائق الى آخره فعلى النسخة الثانية يكون ازلية الاحضار
دليلا على ازلية الحضور ويكون ازلية الحضور مطلبا اصليا ومقصودا بالاثبات فقوله
نقول احضار الى آخره بيان اضرابه عن جعلها مقصودا اصليا لكون الاحضار
هو الموجب لا الحضور وكان المقصود بصحيح الازلية صفته الاضافية فان ليتم
كافيه فيه بل الزائد مستدرك وعلى النسخة الاولى يكون ازلية الحضور دليلا لازلية الاحضار
ويكون ازلية الاحضار مقصودا بالاثبات كما في قوله الاضراب اضرابا عن طريق
الاستدلال واثباتها ويحتمل الترقي ايضا قوله وان يقال اه عطف على ان
يرتكب وكذا يحتاج ويناقش ويتردد واعلم ان ورود هذا ابناها على انهم قالوا
ان الاضافة لازمة للعلم فما اعمل فيه فالتوجيه الاشكال لعدم الطرق الجلى
عدم العلم بمعنى ان الاشكال كان خاصا بالقائلين بالحضور والاضافة
فعلى هذا يكون واردا على القائل بالارتسام ايضا ثم اعلم انه على اى حال سوى
كان بناء الايراد على القول بلزوم الاضافة او يجاب عنه على سياق مذهب المتكلمين
انما يلزم كون الاضافة طرفا لنفسها لو لم توجد الصورة المرتسمة والا فالطرفان
هما العالم والصورة المرتسمة وهذا هو المراد بقوله الا انه قال على الى آخره قوله
ويناقش اى يدفع مناقشته بقوله انه لا يكفي التغاير الاعتباري في المعلوم او
المراد انه يناقش في الكفاية وعدمها والمراد انه يقول بالكفاية بطريق المناقشة
لا على وجه التحقيق والجزم قوله وسيجيء تفصيله اى تفصيل ان النسبة بين
الشيء ونفسه كما في علم الشيء بنفسه وعليته الشيء لنفسه وامثالهما غير
معقول والتغاير الاعتباري غير كاف قال النسبة والآخر خارجيا يفهم منه ان مقابله
٨٧

وهو الوجود العلمي وجودا خارجيا فينافي كونه علي علمه وصدوره عنه بعد
بالايجاب كسائر الصفات الذاتية فان الصفات الذاتية موجودات
خارجية وان قطع النظر عن دلالة المقابلة والتوهم نقصان العبارة
وقيل انه ايضا وجود خارجي يجب ان يلزم جواز وجودين خارجيين للشيء
واحد والش ادعى استحالته في مواضع وحكم بها ههنا وجواز وجود
خارجي للممكن صادر بالايجاب فيكون جميع الممكنات صادرا خارجا بالاختيار
والايجاب باعتبار الوجودين بل اكثره بالايجاب فان المعدومات المعلومة
اكثر بل غير متناهية قال الش لكونه مجردا الخ كان المناسب ان يقول لكونه
صادرا عنه باعتبار هذا الوجود فان شارح الاشارات جعل الصدور
منشاء كونه علما كالحلول لا كونه مجردا حاضرا عند مجرد بل العلة كل له
اجل ايض منشاء لكونه علما نعم جعلوه منشاء لكونه معلوما واستدلوا
به على معلوميته لما كنا في كيفية علمه قال الش لعلم جوابها اجمالا لا عن
الاجمال لا ينافي الخلاف في كونها علما بالفعل اولا اذ المراد هو الاجمال
عنها او يحتمل ان يكون مراد المتوهم نفي العلم الاجمالي في العلم وانه يقول — والاجمال ح
ويقول انه علم بالقوة للافراد وكذا كلام الامام كما يشعر به قوله التي
كانت منصورة الخ فيكون هذا الاجمالي في التفصيلي قوله فكما يكون الاجمال مبدا
التفصيل فقد يكون التفصيل مبدا الاجمال قال الامام في الملخص التعقل — بين التفصيلين بدل
قد يكون بالقوة وهو عدم التعقل مع تمكن من ذلك وقد يكون بالفعل
التام واثبت الشيخ مرتبة ثالثة فيه كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم — مسئلة بدل
سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة لوجهين
اما اولا فلانه عالم في ذلك الوقت فاقتداره على الجواب في ذلك يتضمن علمه — اولا ح
بذلك الجواب واما ثانيا فلانه يدرك التفرقة البديهية بين حاله قبل سماع السؤال — سماع بدل
وبين حاله هذه وقد كانت القوة حاصلة قبل فقد حدث في ذلك الوقت علم
بالفعل ثم قال وهذه المرتبة عندي بط لان تلك التفاصيل ان كانت
معلومة له وجب ان يتميز كل واحد منها عنده عن غيره فيكون العلم
التفصيلي

التفصيلي حاصلا والا لم يكن العلم بها حاصلا اصلا بل كانت المعلوم حاله
من احوالها لكن تلك الحالة معلومة له على التفصيل فما هو معلوم
له منفصل عنده والذي ليس بمنفصل عنده غير معلوم له قوله لا لابطال
كل اه دليل ليجعل مجموع الوجهين وجها واحدا لا مستقلا او ح ضم
هو الشق من الثلاث اعم من الواحد والاثنين منها فلا ينافي الاستقلال
وبالرجوع يعرف حقيقة الحال الوجه الاول على ما نقل في شرح التجريد
ان تلك التفاصيل حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا
اصلا والوجه الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت
متساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق
مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة
صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بالصورة التي
ويمتاز عما عداه انتهى ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يبطل الا الشق — ويمتاز بدل
الاول والثاني دون الثالث واما الوجه الاول فظاهره انه يبطل
الشق الثالث ومعنى كون التفاصيل معلومة انها معلومة في
ضمن امتناع انطباق الصورة الحاصلة للمجموع من حيث هو مجموع فيتميز في
الضمن ولكن لعلم يمكن ابطال جميع الشقوق به اذ وجوب تميز — تميز ح
كل واحد منها عن غيره عام في صورة الانطباق وليس البناء على الانطباق
ومفاسده اذ هو مشكوك عنه فيه ويدل على امتناع انطباق تلك الصورة
على كل واحد ايض لاستلزامه عدم الامتياز ومثله الشق الثاني
وكذا الثالث والتردد في الثالث بان التميز الحاصل في انطباق
الصورة على المجموع من حيث هو مجموع هل يكفي في التفصيل ام
المستلزم له هو التميز الخاص والمناقشة في حصوله في انطباق
المجموع لما سيجيء على تقدير عامله ويقال له لا يض في عموم الدليل

ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل صح

وشموله في قصده على ابطال جميع الشقوق فان عدم اتمام الدليل مع تعين
المدعى وتعينه عنه امر وعدم التوجه وعدم جعله متعينا امر آخر
وامتياز المدعى بعد معلومية التفاصيل يحتمل ان يكون نوعا او صنفا
واحدا او مختلفة الانواع او الاصناف او في الجملة سواء كان منها التردد
الذي في لزوم الامتياز او في لزوم التفصيل وحاصل الوجه الاول ان
الآحاد ان كانت معلومة اجمالا وجب امتيازها والامتياز يستلزم
التفصيل فالاجمال يستلزم التفصيل وما هو مستلزم لنقيضه
فهو محال فقوله وان لم يكن معلومة لكون الاجمال يحتمل وجهين احدهما
ان يكون المراد به نفي العلم التفصيلي اللازم للامتياز اللازم لكون الاجمال
علما فيكون كأنه يقول ان كان في الاجمال علم بها يلزم الامتياز بينها ولما
لم يحصل الامتياز لم يكن علم بها بطريق عكس النقيض لكنه اخذ نقيض
بالى التالي فيكون شق الترديد الاول متروكا لكونه عين المراد فكأنه قال او
ان لم يكن معلومة فهو المراد بل هو مذكور اولا في مرتبة الدعوى بان الآحاد
ليست معلومة فيكون الحاصل ان الآحاد ليست معلومة والا فان كانت
فكذا وكذا وثانيهما ان يكون المراد به نفي العلم الاجمالي كما هو نقيض شق
الاول فيكون في مرتبته ان يقال والا فهو المراد وان كان ظاهرا اي منه
كون المقدم عين التالي او ان المراد في المقدم نفي العلم الاجمالي وفي التالي هو السلب
الكلي وان كان سلب التفصيل مسلما عند الخصم او المراد في المقدم سلب
معلومية الآحاد اجمالا ومطلقا وفي التالي سلب العلم الاجمالي او المطلق
عن العالم اي سلب عالمية العالم علما اجماليا او مطلقا والتلازم بينهما
لا يضر وان كانا متضايفين وايضا المسلوب نفس العلم لا العالمية فرق
بين الضرب والضاربية قوله والعلم بالوجه الكلي الخ جواب عن سؤال
مقدر يجيء نقلا عن شارح التجريد وتفريع بطلانه على بطلانه قوله مع ان كلامه [illegible] ليس
بحسب صورة في حال الحيثيات عن مسئلة تعلمها وعقلها اه والمعنى الاول
كذلك فانه يوجد في كل حكم كلي في كل قضية كلية حاصلة لكل واحد من ذوي

العقول

فالاجمال نحو

٨٧

العقول الكاملة غير مختصة بوقت دون وقت وحال دون حال قوله صح اه
هذا العلم اه علاوة بالنسبة الى الجواب عن المقدر وانما يرد على من
التزم الاجمال في علم الواجب بخصوصيته كما قرره الشارح فيه لا ينافي
عمومه فقوله فكيف يلتزم المتكلمون اه انما بناه على ما قال من انه جار على
سياق مذهب المتكلمين او على ان الش ايضا من المتكلمين الباقين بهذا القول
كما امضى تاء وليه بعد قبول الفساد فيه بل الحق ان القول بان الاجمال ليس على
ايراد على الش القايل بان علمه تع اجمالي بسيط سواء كان من المتوهم او
من الامام والمقدر جواب شارح التجريد عن قول الامام يكون عن جانب
هذا الش اثباتا للعلم الاجمالي له تعالى وان لم يكن في موضعه مسبوقا بهذا الغرض
بل لاثباته في الجملة في علم الواجب او في غيره فان ايراده ههنا لهذا الغرض كما ان ايراد كلام
الامام لا لايراد عليه كالمتوهم لانه محض حكاية تقريبا فحاصل المراتب ان الاجمال
للش اولا والتوهم عليه وجواب له وكلام الامام عليه وجواب شارح التجريد
له فالجواب عنه عليه والعلاوة الاولى ايضا عليه وجوابها له لكنها ليس في
المقام ظاهرا بل مخالف التفسرين والتزام الاصطلاحين بدفعه فلهذا
ولئلا يتوهم ان جوابه جواب عن العلاوة الثانية ايضا اورد جوابها
قبل هذه قوله وايضا يرد اه هذا ايراد على شارح التجريد حيث قال فيصح
ح ان يحكم على تلك الافراد دونه قوله وايضا يلزم ان لا يعلم الخ هذا كالعلاوة
خاصة لمن التزم الاجمالي في علم الواجب كالش قوله ايضا الا كالاحتمال الاول
بل اريد الانطباقها على المجموع ايضا ولعل فساد جزئيته المعنى ع لنفسه باعتبار
ما بلغ مما سنذكره رابعا لا يختص بهذا الشق الثاني ولا يختص بالتزام
الانطباق على المجموع من حيث هو مجموع ايضا بل يجري في الشق الاول
ايضا فان الانطباق الواقع على زيد واجزائه مثلا يستلزمها لكون اجزائه كهو
من آحاد الموجودات واستلزام علم كل مجموع لعلم اجزائه فالانطباق على
زيد يستلزم اشتمال تلك الصورة على صور اجزاء زيد ثم انطباقها على زيد
لكونه من افراد الموجودات المدركة بهذا العلم يستلزم اشتمال جزء زيد

في الحاشية [illegible] المخلص للاعلى
ع يقول بالاجمال الا بناء
ولا دليل يكون علما [illegible]
ولنا سئل [illegible] الش ح

[illegible] قول

على نفسه وعلى اجزائه الاخر ايضا وهكذا واما على مذهب الحكماء القائلين ولا بكون
بقيام اه لا يخفى عليك ان حاصل هذا الجواب هو الجواب الذي ذكر في جواب
الايراد على الملخص من ان الممكنات بحسب هذا الوجود عين العلم وصادر بالايجاب
لانا نقول ههنا الممكنات بحسب هذا الوجود قائم بذاته تعالى وعين العلم
فالجوابان مشتركان في ادعاء ان الممكنات بحسب هذا الوجود هو عين
العلم غايته انه قال ثمة هناك صادر بالايجاب وههنا قائم بذاته تعالى بحسب
في الموضعين مع لزوم كل منهما للاخر وكان نرى الى الان من السوال
ان الجواب الملخص جواب خاص لكن يمكن اجراء افراده على سياق
مذهب المتكلمين ايضا فان مذهب المتكلمين هو ان العلم اضافة وكان الاستقلال
بحسبه فلا يغفل عن المواضع التي هي الكلام فيها على هذا النمط في الاصل والتتمة
وقد مر في آخر بحث حدوث العالم ايضا قوله فان اجيب الخ الجواب
عن لزوم التفصيل على تقدير الامتياز بالفرق بين التفصيل والاجمال
بالاخطار وعدمه قوله اما اولا فان العلم الاجمالي الخ هذا ابطال الاجمال
مطلقا ولا خصوصية له بما التزمه الشارح قوله اما ثانيا الخ هذا ابطال التزام
الشارح في علم الواجب ولا يبطل مطلق الاجمال قوله واما ثالثا الخ
هذا كسابقه ملاوا نظر خاص بابطال ما ذهب اليه الشارح قوله واما
رابعا ان هذا كلام كالاول بعد الترديد المذكور بل على ان اجمال خاص عام التزم
الشارح في علم الواجب لتوقفه على انطباق الصورة على المجموع من حيث
هو مجموع اللازم في علم الواجب لاحاطة علمه تعالى بجميع الموجودات
كما هو مقتضى الكمال ولا يجري في الاجمال في علمنا اذ يجوز ان لا يعلم المجموع
بل مجموعا لا يعلم احاده بالتفصيل وبالجملة ان لا يعلم مجموعا مع اجزائه
بصورة واحدة اجمالية وفي الواجب كون الصورة الواحدة الاجمالية علما بجميع
الموجودات فليتم كما مر قوله بالنسبة الى قوله الخ متعلق بالتعدية اي التعدي مثل
بالنسبة الى هذا القول فهذا القول في مرتبة الخبر الاخر لان الخبرية او
الخبرية بالنسبة الى هذا القول في مرتبة المحكوم عليه ويكون هناك قول
اخر

آخر في مرتبة خبر آخر اذا كان المراد بقوله فانه صادر آه رفع التوهم بانه
حكم الوهم لا حكم العقل بتم السابق والا فيكون متعلقا بالخبرية لانه ح
يكون جوابا بعد جواب لذلك القول فانه ايراد ح فالجواب الاول هو الحكم
السابق عليه بانه علم بالفعل لا بالقوة كما توهم آه والجواب الثاني
هو هذا بعد تسليم في المثال قال الشارح مقدم واما على مذهب الحكماء القائلين آه
لم يظهر وجه قول هولاء الحكماء بوجود الاشياء والمعترض في العلم للعلم
حتى ياتي الترديد المذكور ايرادا او استفسارا لما احتاج اليه من
قال انه اضافة للاضافة الطالبة للطرف وكذا من قال بالارتسام للا
الارتسام وجود على المعلوم بل لا حاجة لهم اليه لان تحقيق مذهبهم
ومعنى قولهم بان صفاته تعالى على ذاته تعالى يعني العلم مثلا باي وجه كان من
الاضافة او الانفعال او الارتسام ويترتب آثاره على الذات المتعال فيصح
منهم ان يقولوا ان ذاته نفس الاضافة او نفس الصورة المرتسمة او الانفعال
بالمعنى المذكور او الوجوه الاخر من المذكورات او المحتملات على ما اختلف
فيه الفرق واختار كل واحد منها طائفة وعدم تحقيق المانع الخاص في
بعض الصور لا ينافي تحقيق مانع آخر ولا يستلزم اتحاد الفساد في الصور
المذكورة عنها بل مجموع الفسادات دليل واحد لالتزام العينية بالمعنى
المذكور وطلب الاضافة والانفعال مثلا الطرف او امر آخر سوى ذات
العالم لا يقتضي ان يتحقق بينهما طرف او امر آخر ايضا وان لم يتحقق الا اضافة
او الانفعال لقيام الذات مقام الصفة وجميع ما يتعلق بها وسيجيء في الاصل
وجه في الجملة من ان الكل يقولون بانه لا يخرج عن اضافة والقائلين بالعينية يقولون
بها بدون ان يعنوا ان العلم بمعنى الصورة المرتسمة عين او بمعنى آخر
بل بان ما كان فهو عين ولا حاجة لهم الى التعيين فتقوى من وجه
ورود هذا الايراد وطلب الحل وجود المعلوم في الاحتياج بهذا في
الجواب ايضا انه لا يلزم على القائلين بالعينية لقيام الذات مقام
الصفة والاضافة والطرف كلها اخ كلام الشيخ انه كان تحديدا على

المحلص بدر

المحلص بدر

عام بدر

واقتصار الشيخ الشارح منه سوائهم علم الواجب او في غيره قبل الترديد والاحتمالات

بان يكون هذا القول

مذهب هؤلاء القايلين بعينية الصفات فالكلام مع الشيخ وان كان مؤيداً
على مذهب من يقول بالوجود العلمي ايهم كان فالكلام مع الشارح في
جعله واردا على القايلين بالعينية وما نقله ههنا من الشيخ غير مصرح بان
الايراد على اى طايفة ولعله في موضع مصرح به ثم آخر الكلام يدل على انه
ترديد استفسار لا ايراد حيث قال انه لا يتجاوز الحق عنهما لان عدم تجاوز الحق
عنهما ينافي كونه ايرادا لان الايراد انما يتم اذا كانت الشقوق كلها باطلة
وعدم تعيين الشق الحق لا يكون ايرادا الآن يقال مراده من عدم تجاوز
الحق من الشقين ادعاء الحصر فيهما بعد القول بالوجود لا حقية احديهما
في نفس الامر ولزوم حقية احدهما على تقدير القول بالوجود لا ينافي
بطلانهما في نفس الامر لجواز كون التقدير محالا فقوله ولم تعين
يحتمل ان يكون من كلام الشيخ على صيغة المجهول المضارع ويحتمل ان
يكون من كلام الشارح على صيغة المعلوم ومثله في احتمال كونه كلام الشيخ او الشارح وقد بر
آه والظاهر ان هذا من الشارح ثم ظ لو الحق كلام الشارح في الايراد المذكور بعده من انه يأتي
الترديد على سياق مذهب المتكلمين ايضا وان الاحتمال الذي ابداه بعض
المتاخرين اه يدل على ان المقصود ايراد قوله لان وظيفة المنع اى المنع جايز
للمعلل سلم فيمكن حمله على المنع فلا يرد عليه المنع لا انه لا يجوز عنه الا الاستدلال
بطريق المعارضة وحاصل الجواب انه ادعاه استدلالا عليه لاستحالة
المذكورة او ادعاء بحثا بلا قصد الاستدلال ~~بعضهم بطريق الدعوى~~ حيث
اجاب بالفرق بعد جواب عن جانب القايلين بحصول الاشياء بانفسها في
الذهن بانه انما يلزم الاتصاف اعلم ان شارح التجريد لو كان هذا الوجود وجودا
خارجيا فان اتصاف المحل بالحال من خواص الوجود الخارجي للحال وايراد
عليهم بان بعض الاشياء يتصف به المحل بدون وجوده فيه خارجا مثل العمى
والامكان والامتناع وساير الاعتبارات فيجب اتصاف الذهن بها فقال
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين القيام والحصول في الذهن
حاصل بدون القيام فخطر ببالي مكررا ان يجاب بان الاتصاف من خواص

الوجود الخارجي وما يحذو حذوه والاعتبارات لها وجود يحذو حذو الخارجي
فالاتصاف بها تابع لها وليس وجودها الذهني هو ما يحذو حذو الخارجي
لكن تباعدنا عن ذلك لانه راجع الى الفرق المذكور لان للفارق ان يقول
مرادي بالقيام هو ما يشمل هذا القيام الخارجي وبالحصول في الذهن ما ليس
من هذا القبيل ويفهم من كلام الشارح ههنا ايضا حيث قال ولا ابداه بعض المتاخرين
وقال ثانيا ذكره بعضهم ان ذلك البعض غير ذلك البعض الاول والقايلون الا ولين
كروه متباعصون قوله بعد تسليم الاول حاصل الاول ان الشيء المتصور
موجود في الذهن بنفسه وحقيقته قايم به لكن لا يكونان منشأ للاتصاف
ومصدر الآثار باعتبار هذا الوجود اذ مدارهما على الوجود الخارجي وحاصل
الثاني بعد تسليم عدم الفرق بين الوجودين فيهما منع القيام وتسليم
الحصول بطريق حصول الشيء في المكان والزمان قوله اى العلم فايدة
التفسير ان الفارق بين الحصول والقيام لا يكون مذهبه مغايرا في نفس الصورة
اذ ليست الصورة عنده علما بل العلم عرض وكيف ولا يسمى صورة والصورة امر مغاير
حاصل في الذهن وليس علما وليس مثل القايل بالشبح والمثال فانه يقول
ان الشبح علم وصورة حتى الشبح مذهبه مذهب آخر في الصورة التي هي العلم
نعم لو كان الكلام في الصورة الحاصلة مطلقا علما كان او لا يكون مذهب
الفارق منهما آخر ولا يحتاج الى التفسير عن الاضافة والانفعال وان كانا
مذهبين في العلم لكنه خارج عن المبحث في هذا المقام في هذه المرتبة
قوله ولعل وجهه ان هذا هو الموعود في القريب ثم لا يعلم انه ما معنى
الحصول في الذهن وكيفيته بدون القيام بالذهن وكذا ما معنى كونه
موجودا في محل بدون القيام به قال في شرح الملخص لفظ في وان
كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالتساوية كما يقال
في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الحوض وفي الخابية وفي الكل الى
غير ذلك من الصور الا انا نعني بها في قولنا الموجود اما ان يكون
في شيء ان يكون مختصا به ساريا فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما

عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون ناعما له الى
آخر ما ذكر في ذلك الشرح فانه طويل فيه فالنظر فيما نحن فيه فانه
باي معنى يناسب من المذكورات او المتروكات فان الظرفية
باي معنى كان لا يتصور في حقه تعالى والحلية مهروب عنها الاستلزامها القيام
به فالحكم في البواقي المذكورة مثلهما واطلاق الغاية عليه تعالى بمعنى
آخر ولا ينسب اليها بذلك المعنى بقي وتنزه عن الكلية والعرضية فلا
ينسب اليه بهذين المعنيين ايضا والباقي مرجوم على الغيب فلا
نتكلم بعد تكلمنا رجما بالغيب والظاهر ان معنى توحيد الشيخ هو هذا
ولا خصوصية له لكونه في علم الواجب او في علمنا قال في شرح الملخص
ونحن نذكر المذاهب المنقولة في العلم اما الشيخ فقد اضطرب كلامه
فيه فتارة جعله عبارة عن امر عدمي وفسره بالتجرد عن المادة وتارة
جعله عبارة عن صفة وجودية وهي الصورة المنطبقة في الجوهر العاقل
المطابقة لماهية المعقول لانه قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان
يتمثل حقيقة المدرك عند المدرك وتارة جعله عبارة عن محض اضافة
وتارة عن ذات اضافة انتهى لا يخفى ان الظاهر ان المراد من التجرد عن المادة هو المجرد
عن المادة كما ان المراد من تمثل الحقيقة هو الحقيقة المتمثلة ومن حصول
الصورة هو الصورة الحاصلة وهذه مسامحة مشهورة والعجب انه
اورد ههنا عبارتين عن الشيخ على وتيرة واحدة كلاهما مصدر مضاف
الى الشيء ان حملنا على ظاهرهما استويا فقال في المقدمة وان صرفنا فكذا فلم
حمل احدهما على التاويل والآخر على الظاهر فحكم باضطراب كلامه نعم
لو حمل على الظاهر يمكن الفرق بين التجرد والتمثل لكن بهذا القدر لا وجه
للاضطراب خصوصا اذا شاع في معنى وهذا اذا لم يكن الحكم بالعدمية مرويا
عن الشيخ ثم قال ثم الذين اختاروا انه مجرد اضافة اختلفوا فمنهم من
سمى هذه الاضافة بالتعلق واثبت امرا آخر يقتضي هذا التعلق وهو مذهب
نفاة الاحوال ومنهم من قال العلم صفة وجودية توجب العالمية و
العالمية

والعالمية حالة لتلك الصفة بها تعلق بالمعلوم فهؤلاء اثبتوا امورا
ثلثة احدها العلم وهو صفة وجودية والثاني العالمية وهي صفة لا موجودة
ولا معدومة وسموها بالحال والثالث التعلق المنسوب الى هذه العالمية
والامام اختار من هذه المذاهب انه امر اضافي فواضح ان الظرف اه يعني يجب ان يكون
طرف الاضافة هو الصادر لان الحاجة له الا ان يكون طرف الاضافة امرا هو
الحاصل في العقل والذهن والصادر امرا خارجيا ولا يعقل انه لم يجعل
ههنا قال الش لان كون العلم بالعلة آه يفهم منه هذا ان معنى انطواء علمه
في علمه تعالى هو اتحاده به وما ذكره في وجه تزييفه من المعقول في العلم
الاجمالي يدل على ان اشتمال علمه بذاته تعالى على علمه بالممكنات وانحلاله اليها
بط فلا يتطابقان فلا بد من تاويله في المدعى او في الدليل وعلى اي حال فقوله
لنا المعلولات فيما ينحل اليها العلة لا يطابق اما على الاتحاد فظ واما
على اشتمال علمه تعالى على علمها واندراج علمها في علمه فلان المسلوب
اندراج نفس المعلولات في العلة وانحلال العلة اليها وكان
المدعى سلب اندراج نفس المعلولات في العلة وانحلال العلة اليها علم الممكنات
في علمه تعالى بذاته وانحلاله اليها او اتحادها كما يؤدي هذا المعنى لا حقه
حيث قال فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين هو بعينه
العلم بالمضايف الآخر ولم يقل يكون احد المتضايفين عين المضايف الآخر
فلئن قيل في جانب العلم العلم ان علم عين ذاته تعالى فحكم احدهما
هو حكم الآخر فليس كذلك الحال في الممكنات وعلم الواجب اياها الا عند
من قال بالعلم الحضوري فالكلام من اوله الى آخره لا يخلو عن تشويش في
كل قوم وما خلى عن اضطراب في خطوة والله المستعان ومنه التوفيق
وعليه التكلان ثم اعلم ان الانطواء في هذا المقام مذكور في خمسة مواضع
احدها ههنا حيث قال قبيل هذا قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته
ومستعمل بفي فيناسب ان يكون معناه الاندراج والدخول فيما ينسب
اليه بفي والدليل المذكور بنفيه ايضا بناءه على هذا وفي موضعين آخرين

طرف اضافة العلم
نفس العلم ولا يستلزم
بمجملها في الت يبق
الترتيب فتأمل م

اليها وكان المدعى
سلب اندراج
علم الممكنات في علمه
بذاته وانحلاله

ايضا مستعمل بفي وفي اثنين منها مستعمل بعلى والمراد من المنطوى
هناك هو المقابل المنطوي ههنا اذ المراد من المنطوي المستعمل بفي ههنا
هو علم الممكنات ومن المنطوي المستعمل بعلى هو علم الواجب حيث
قال وعلمه بذاته لكا على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات وقال
فينضمن علمه بذاته على علمه بالممكنات فهذا يقتضي ان يكون معناه الاشتمال
وقال ايضا ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون
صورتها العينية منطوية على صورته العينية فلا يشتمل لفظي او في
مجازا ولكن بمعنى عام يكون كل من المعنيين فرداله فلعل الشارح اراد
بفعله وما يتبنى كيفية الانطواء هذا فتامل فيه [illegible] في اضافة العلم
نفس العلم لم يشكل بسببه كما في السابق القريب فتامل قوله ان يقال في
الملخص ان هذا الملخص غير ملخص الشارح وعام ففي مذهب المتكلمين يلزم
الخروج عن القول بالاضافة والتزام ان الذات قايم مقام الاضافة و
طرفها وفي مذهب الحكماء القايلين بعينية الصفات والعلم لا يتحقق
اضافية كان او صورة او اي شيء يلزم التزام ان الذات قايم مقام الطرف
والاضافة ايضا على كانت او لازم على قوله الشارح فذلك يفضي اه حاصله
ان الاجمال بالطريق المذكور لا يتصور بين العلة والمعلول فلا يبقى الا جهة
المضايفة فالقول بوحدة العلم والاجمال فيها يفضي الى ان يكون العلم
بالمتضايفين اه بل علم كل ملزوم بعينه عين علم لازم لان الوجه المذكور
لم يفد الا ان علمه يستلزم علم معلولاته لكونه مبداء لها فالاستلزام لو تحقق
بوجه اخر ايضا يستلزم الاتحاد وهذا ايضا باطل بل اظهر بطلانا فمناه وتحقيق
ان لا يكون بناؤه على الالتزام على ذلك القائل ان كلامه لا يتم في العلة والمعلول فيجب
البناء على المضايفة ليبقى لقوله فان قلت العلم اه وجه وورود فان المورد
بالمتضايفين ح يكون قد طوى هذه المرتبة بالتفصيل وفصل وحكم ببطلان
الاستلزام السببية الاتحاد فاثبت السببية فقط في مقابلته لا يفيد بل يقال
بناؤه على الخطبين العلية ومطلق الاستلزام المتحقق في المضايفة

بل

بل في غيرها ايضا فتوهم ان بناؤه على مطلق الاستلزام واخرى في المضايفة و
بطلانه فحكم ببطلان ما نحن فيه ايضا فقوله فان قلت اه يطابق بان ليس
بناء كلامنا على مطلق الاستلزام او المضايفة بل على السببية والعلم بالعلة
سبب اه فعلى اي حال لا يخلو الكلام عن ضعف اما في ربط فذلك يفضي على
سابقه او في وروده فان قلت العلم بالعلة اه قال الشارح فان قلت العلم بالعلة
سبب اه حاصله ان تجويزنا اتحاد المعلولين والاجمال ليس من جهة الاستلزام
مطلقا بل من جهة سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول وحاصل الجواب المذكور
بعد منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول وبعد تسليمها منع العينية
فانظر في الجواب فانه انما يوجه لو كان ذلك القايل مستدلا وله وظيفة
المنع لما ظهر من كلام الشارح ايضا في اجراء الاحتمال الذي ابداه بعض
المتاخرين على سياق مذهب المتكلمين والحكماء وانه بطريق الاحتمال
واعلم انه يمكن ان يستدل على ابطال العينية بعد اثبات السببية بتباين
العلة والمعلول فيمكن ان يعارض بالمثل في مقابلة السائل فيه فيفطن
منه ان قوة المنع الاول بسبب ضعف المنع الثاني وضعفه بسبب
قوته فان السببية مانع الاتحاد فبوجودها تقوى منع الاتحاد وبعدمها
تضعيف لانتفاء احد الموانع المقررة قال الشارح وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام
كان الشارح اشار الى ان العلية ينافي الاتحاد فلا يوجبه كما قررنا سابقا
بواسطة فلا يبقى الا مجرد الاستلزام ومجرد الاستلزام ايضا لا توجبه لكن لك
لجواز ان يتحقق الاستلزام في ضمن العلية المنافية للاتحاد مثلا
والا فكان السائل كان بعد التنزل عن مرتبة الاستدلال بالاستلزام الى مرتبة الاستدلال
بالعلية وتسليمه ان الاستلزام المطلق لا يستلزم وبناه هذا ايضا على ان كلام ذكر
السائل الاستدلال وقد عرفت بحاله قال الشارح واعلم انه ذكره لا يبعد ان الشارح
اورده ههنا باعتقاد انه مذهب اخر سوى ما سبق ذكره او اعاده ليورد
عليه ما لم يورد هناك فانه ان كان المراد هو الاول لا يظهر مغايرته له بوجه
وان كان المراد هو الثاني فيجب ان يغاير الايراد ان ليظهر فائدة الاعادة ولا

يظهر هذا ايضا والازدياد بقوله ولو صح ما ذكروه ان كفى في اعادة السوابق وقضاياها
صح والا فلا والظاهر وان كان المراد تغير التقرير وهو ايضا غير ظاهر قال الشارح ثم انهم
ذكروا ان علمه آه هذا الكلام منه يحتمل وجهين احدهما ان يكون القايل بالانطواء
هو القايل بالحضور كما قال قبيل هذا او حضور احد المتباينين لا ينطوي الخ
فيكون ما ذكر ههنا ايرادا آخر على القايل بالحضور من جهة القول بالانطواء
ايضا فكان الاوضح ان يقول بعد تمام البحث المثلين على القايل بالحضور
وفي ذيله ثم انهم يقولون او ذكروا او قالوا او غير ذلك بانطواء علمه تعالى
بالممكنات في علمه بذاته او بانطواء علمه بذاته على علمه بالممكنات كما هو
موهوم كلام الشارح في الموضعين ويطوى المراتب الثلث في ذكر الانطواء
فيورد الايراد المذكور منعا ونقضا فيكون من تتمة البحث على القايلين
بالحضور من جهة القول بالانطواء ايضا لا ان يذكر الانطواء بحده فكانه
آخر مرتين ويورد في كل مرة عليه ما اورده ثم يقول ثم انهم ذكروا ان
علمه تعالى علم حضوري فيورد من جهة القول بالحضور ايضا ما اورد اولا
ويطول الكلام مع ان هذا الايراد ايضا يرجع الى سابقه بالمآل تامل
وثانيهما ان يكون القايلون بالانطواء جماعة اخرى فيرجع ضمير انهم في
الموضعين غير من يرجع اليه في موضع آخر بل الضمير الاول ايضا
يغاير سابقه ذكرا ويكون غرضه ههنا ابطال احتمال على القول بالحضور
وعلى سياقه كما مر مثله في الجواب المخلص باعتبار مذهب مذهب و
الاول يظهر لمن تامل فيه انه خلاصة مجموع البحثين السابقين البحث
الناشي المورد على القايل بالحضور كما يستفاد من اول الكلام والبحث الآخر المورد
على القايل بالانطواء كما يستفاد من اواخر كلامه حيث قال ومن البين ان
وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول ثم للمناسب على اي حال
ان يقول والعلم بدل المعلوم في والمعلوم في العلم الحضوري كما مر تبدل
المعلوم الى العلم ولا يبعد ان يكون العبارة العلوم لا المعلوم ويكون
غلطا من النساخ او يقول والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه

الصورة العلمية

العلمية بتبديل العينية الى العلمية والا فالمعلوم في العلم الحصولي ايضا هو بعينه
الصورة العينية ولا خصوصية له بالعلم الحضوري ويجوز ايضا ان يكون لفظ
العينية غلطا من العلمية بادنى تصرف من النساخ في احد الموضعين على
تفاوت ويكون الجواب المخلص ح لو تم جوابا عن البحث الاول ولا يكون
الجواب عن البحث الثاني في الكلام فيكون المراد مما ذكره سابقا ما ذكره في آخر
كلام بعد نقل البحث الى الوجود الارتسامي من انه بالايجاب وعين الصفة بحد
التزام العلم الحضوري لا التزام الارتسام والعلم الاجمالي الى آخرها قال ههنا كل و
الا لم يتوجها اليهما قال وفيه ما اشرنا اليه سابقا ولو قطع النظر عن ظاهر كلامه
وهو ان المراد مما ذكره سابقا هو التقدم باعتبار والتأخر باعتبار آخر في الوجود الخارجي
والتزام تغاير العلم للمعلومات بالاعتبار فقط لا الارتسام ايضا لقلنا ان مراده مما
ذكره سابقا التزام الارتسام الى اخرها قال وبما توهم توجه سوال ان يقول احد لا حاجة
لنا الى هذا الالتزام لانا نلتزم الحضور ونقول ان المراد الوجود الخارجي علم و مقدم
باعتبار ومعلوم ومؤخر باعتبار آخر كما قلت في الارتسام فاجاب عنه بان
فيه اي فيما ذكرتم ما اشرنا اليه سابقا كما ذكر والحاصل ان الظاهر ان يكون ضمير فيه
في وفيه ما اشرنا اليه راجعا الى المخلص المذكور قبله بلا واسطة ويكون
ايرادا عليه فيجب ان يقرر على وجه يرد عليه ما اشار اليه لان السابق واللاحق كليهما
كلام فلم اراد اولا واخرا وان قطع النظر عن ظاهر ارجاع الضمير وجوز
ارجاعه الى غير المذكور صريحا فيجوز ان يراد من المخلص المخلص التزام
الارتسام ايضا فيكون وفيه ما اشرنا اليه جوابا عن مقدر تتميما
لما قبله لان دعوى الظهور وعدمه في تعيين المراد بين حيث يرد ان الظاهر هو
الثاني ولا اقل انه مساو وعلى تقدير كون المراد مما ذكره هو اعتبار التقدم
والتأخر من جهتين فقط بدون العدول عن القول بالحضور فقوله وفيه
ما اشرنا اليه يكون عدولا عن القول بان فيه مخلصا لا يتمشى له ولا تيميا در
جوابا عن سوال مقدر كما في الاحتمال الاول ولكن كانت العبارة الظاهرة
في هذا المعنى ح ان يقول ولكن فيهما اشرنا اليه سابقا استدراكا وعدولا

فيه ما اشرنا اليه

عن القول بان فيه مخلصا ويختلف المرجع اليه الضمير المذكور بقوله سابقا ثم
عليها على الاحتمالين فقوله فيه ما اشرنا اليه سابقا الاحتمال الاتي تتميم
وجواب عن سوال مقدر او سوال وهو جواب بقي وقد كنا طوينا الى هذا
الان كلام الشارح على غيره والان اردنا ان يكشف بعض الغطاء عنه بعون
الكشف ولعل الان ايضا كما كان والتوفيق من الملك المنان وبيده كنوز
الفضل والكرم والاحسان قال الشارح وسيأتي عليها في رسالة اه وما
نقلنا في الاصل من الزوراء ليس المراد ان مقصوده من الرسالة المقررة هي الزوراء
وما وعده هو هذا المقال بل هذا الكلام مناسب للمقام اوردناه مع الاجمال
قال الشارح والتعبير بعدم الغيبة اه جواب عن سوال مقدر بان المراد منه عدم
الغيبة فاجاب بان عدم الغيبة ايضا نسبة فلما كان اتمام السوال
السابق بدعوى ان عدم الغيبة ايضا نسبة لان الاستحالة المذكورة اولا
على تقدير كون الحضور نسبة وكان السوال المقدر انه عدم الغيبة وعدم الغيبة
ليست نسبة جواب عنها فلما قال انه ايضا نسبة فتم سواله بانه لا صح
لحضور الشيء عند نفسه بكونه نسبة سواء كان هو بمعنى عدم الغيبة او نسبة
اخرى فاختار في الجواب اولا انه عدم الغيبة وعدم الغيبة ليس نسبة
كما قال قلت عدم الغيبة نفي النسبة اي نسبة الغيبة ونفي النسبة الغيبة
لا يكون للوحدة وان اريد مطلق النسبة بل اي نسبة ايضا يصح لان مطلق
النسبة منتف بنفي التعدد ونفسه للوحدة لكن الاول هو الواقع وان كان
مصداقا اي انه نسبة ايضا فهذا ايضا واقع وثانيا بان النسبة يتصور و
يصح بين الشيء ونفسه باعتبار قيد في احد الطرفين فحينئذ وايضا في
الجواب الثاني في كلام الشارح بالنظر الى اصل السوال لا بالنظر الى الجواب عن كون
عدم الغيبة نسبة ايضا وان صح نظرا الى هذا ايضا بعد تسليم انه عدم الغيبة
وعدم الغيبة ليس نفي النسبة بل هو نسبة والنفي بقوله لا بالنظر الخ لان
التزام ان الحضور هو عدم الغيبة مما لا احاجة اليه لصحة الجواب ابتداء ثم
لو كان هذا التعبير مقررا لا امتياز غافيه وكان النزاع في كونه نسبة فقط

لا تفاوت ويصح جعله جوابا ثانيا عنه مع قطع النظر عن الارجاع لكنه افهم بقوله
لانه ايضا نسبة ان بناء الاول ليس على هذا قوله اي حين اذا كان الكلام في علم
الذات بالذات لا اذا كان معه احتياج الشيء الى شيء من جهة هو احتياج الجمع
لان هذا مجرد اصطلاح وليس هذا ما يذكر على الاصطلاح
الذاتي فاه هذا قيد لعله قيد به لان نسبة الشيء الى المجموع ودلالة العبارة قوله حتى تكون
الى جزء منه تلك النسبة اولا فان كل جزء له نسبة الى كله لا يستلزم نسبته الى كل جزء بل
ولا لغيره من الاجزاء بهذه النسبة والحاصل له نسبة المباينة الى الجزء وليس له نفسه
لنفسه وان كانت تلك بالنسبة الى الاجزاء متحققة ايضا الى كله وليس له نسبة المباينة
عند نفسه كما ذكر لكن ينبغي احتمال ان يكون الحاضر هو المجموع ايضا معتبر القيد يلزم حضور الجزء
فاستحالته هو لزوم خلاف الغرض كما هو في كون طرفي النسبة هو المجموع لا بهذا الاعتبار متروكا
بلا ملاحظة من الذات ولعله لظهور اشتراكه باعتبار الاعتبار فقط ترك قوله
فان كان الى هو اما شيء احتمالا الا ان في اعتبار القيد و احد من الطرفين تحدث
فيه احتمالات باعتبار طرف النسبة الذات فقط والاعتبار فقط والمجموع من حيث هو مجموع
بدون ملاحظة نسبة الاجزاء ثم الاثنان الاثنان ثم مجموع الثلثة فتصور النسبة
بين كل واحد منها والطرف الاخر فهذه سبعة احتمالات فاذا اعتبر القيد
في الطرفين معا يكون الاحتمالات التي حصلت منه حاصل ضرب السبعة في السبعة
عددا فاذا انضم احتمالات اعتبار القيد في كل واحد من الطرفين افرادا
يزيد في احتمالات اعتبار القيد مطلقا ضعف عدد السبعة على حاصل ضربها في نفسها
ثم اذا اعتبر التوزيع في اعتبار نسبة كل واحد من اجزاء الاثنين الاثنين الى
اجزاء مجموع الثلثة في الطرفين يزيد الاحتمالات بكثير سبحان الله كلما ازددنا
التفصيل صار تفصيلنا اجمالا ومفصلنا مجملا ولم ينقلب جهلنا علما بل انقلب
علمنا جهلا وقد فصلناه قبل هذا في شرح رسالة اثبات الواجب وحواشيها
وهو ايضا مجمل ؛ هر بيابان كه رسم وقت كه براز مردم ؛ مكندو حسني دل قصد
بيابان دگر ؛ قال بعض من سيد الله في هذا المقام والى حاصل ان حصول الشيء عند
نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار
القيد وقد انحرف بعض الناظرين وقال ما شاء اسهى بهال على بانه
بمعنى اعتبار القيد وكونه موقوفا عليه لكون الشيء مغايرا لنفسه في نشأة
ان اعتبر القيد ليكون طرف النسبة فلا يكون عالما لنفسه بل بذلك كما ذكر وان
اعتبر علة لكون الشيء مغايرا لنفسه فهو محال لان النسبة والمغايرة بين الشيء ونفسه محال

[illegible]

لذاتها قالوا بل لا يتصور ولا يسع فلا تعلل الشيء اصلا لانه فرع الامكان فالحيثية اما تقييدية
واما تعليلية فالاول هو الاول والثاني هو الثاني اللهم احفظني في القول قال ما شاء
قال الش لكن القدرة عنده هذا خلاف اصطلاحي ولا نزاع للمتكلمين في المعنى الذي
يقول به الفلاسفة يعني ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنهم يقولون بصحة وقوع
مقدم كلا الشرطين بالنسبة وجود العالم وهذا النزاع في امر اخر لا في معنى القدرة
بتفسير الحكماء ثم عدم صحة الترك عن العالم بصحة الفعل للمصلحة كاغماض العين
عن العاقل الكامل فان كامل العقل اشد اغماضا وانما التزاما ثم نقص عقله وعلمه
بالمصالح والمفاسد بحسب تفاوت الدرجات في الطرفين كما يقول به الحكماء لا ينافي
الاختيار كما قرره الش ولعل غرض الش انه لا ينافي الاختيار رفع الخلاف
بين الفريقين في القدرة بتفسير المتكلمين الظ نعم عدم الصحة بهذا المعنى لا ينافي صحة
الترك الذي في المتكلمون القدرة بما اشتمل عليها فان قيل مراد المتكلمين صحة
مع ملاحظة الحكم والمصالح قلنا مراده لا استحالة في عدم القدرة بهذا المعنى والمستحيل
ذلك المعنى بانه يكون كالنور للنار فلو وجب يكون مثل الوجوب الذي يقول به المعتزلة
في الاصلح واللطف ولا يكونون مثل ما يقول به الاشاعرة من انه راعى الحكمة والمصلحة
ولم يترك قط في شيء بدون الوجوب والايجاب قوله الا ان يقال الح يعني فرق بين ان
يكون الكلام ولا ميسوقا لاثبات القدرة في البعض ثم يقول فاذا ثم ذلك يقول المقتضي
للقدرة هو الذات والمصحح ... فيكون اصل القدرة والعموم كلاهما مطلوبين بهما
[illegible]
حيث ان سلسلة العلية لا مكان جميع ما سواه وهو قادر على هذا الله انا اريد انه قادر على
جميع الممكنات هو اول المسئلة واللازم من الانتهاء انه مصدر لجميع الممكنات ولا يلزم
من مصدريته ان يكون قادرا بالنسبة لكل واحد منها لجواز ان يصدر عنه بعضها
بالايجاب ويكون قديما ويصدر البعض الاخر بالاختيار ويكون حادثا ووجود الصفات
حين صدورها واهل القدماء لا يستلزم تخلل الصفات بينها وبين الذات حتى يلزم
كونها مختارا حادثا ايضا كما لا يجوز بين الصفات ولا يلزم تقدم كل الصفات
على اخرها بل على نفسها ايضا هذا حاصل ما في الاصل فالامر بالتامل
لدفع توهم التخلل لا لتوهم التخلل بل ... والعلل

والتعلل فانظر فيما قال بعضهم يستند اليه وينبغي ان يعلم ان بناء هذا
القول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فلا مجال لما قيل ان يجوز
ان يصدر عنه تعالى الى اخر ما ذكر في الاصل فان بناء امر على امر لم يثبت بعد يخل
فيما هو بصدد اثباته فلا يثبت نعم يحصل شرطه وكلامنا على تقدير ان يكون بعضه
اثبات قدرته تعالى بالفعل لا يصح القدر غير معلوم وايضا لا يوجد مرتبتان اثبات
اصل القدرة واثبات العموم بل العموم يثبت اولا في المرتبة وان اريد انه قادر
في الجملة فالقدرة على البعض لا يستلزم كونها في الجميع وبالنسبة اليه كذلك والسند
ما ذكر في الشق الاول قال الش ولان العجز عن البعض نقص انه اريد من العجز عدم استطاعة
عن الفعل بان لا يصدر فلا يلزم من عدم الاختيار العجز بهذا المعنى لجواز ان
يصدر بالايجاب وان اريد به ما يشتمل عدم استطاعة الاعدام فهو ليس بعجز
ووجوبا على ان الموجود خير والعدوم شر مثل ان يصير اغماض العين للعاقل
عند قرب الله بره الى مرتبة الوجوب تامل قال الش وكونه فعلا له او فان تشمل
قدرة كل واحد من القادرين على فعل واحد لو وجد لا يدل على انه فعل كل واحد
منهم واذا وجد دليل سلب قدرة الغير عنه او سلب فعله فهو كاف فيه فلا
يصح ما قال اذ لا دليل لنا اذ قوله ما لم يعلم انه من المختار اذ يعني لو وجد عدم
الاحراق من النار عقيب دعوى شخص لا يدل على ان النار يصدر فيه بل يدل على
كرامة ذلك الشخص في الجملة وان لم يعلم انه الله تعالى اختيارا بل لو علم انه من النار
بالاختيار قال الش ان الشرور والمعاصي ... حاصله ان ما هو مراد فهو مامور
به لان الارادة مدلول هذا الامر او ملزومه والكفر ليس بمامور به فالكفر
ليس بمراد وحاصل الوجه الثاني هو ان ما هو مراد فهو مرضي به والكفر ليس بمرضي
به فالكفر ليس بمراد وحاصل الوجه الثالث هو ان ما هو مراد فهو مطاع
لان الطاعة لازمة والكفر ليس بمطاع فيه فالكفر ليس بمراد فصار
الوجوه ثلاثا والرابع لعله يرجع الى الوجه الثاني لان حاصله سلب
الرضاء عن الكفر واثباته في كل مراد كما قال والرضاء هو الارادة فحاصله
الكفر غير مرضي وكل مراد مرضي فالكفر ليس بمراد كما هو المراد قوله

وفي نسخة ... ان الكلام ... الوجه الثاني ... الاحوال ... اذ لا يصدر عن الواجب بالاختيار ... يدل على ... ولان الغرض ... المعجزة ذلك ... التصديق ... وفهم ... تدبر

الا ان يدل بان الرضاء الى الوجه الثاني ... الى الحاقة ... الرابع الحق ... تدبر

كما في طرف خلاف الآه قد مر ان الانفكاك قد ينسب الى اللازم وقد ينسب الى الملزوم
ففي الاول بمعنى انه وجد المنفك ولم يوجد المنفك عنه وفي الثاني بمعنى انه وجد
المنفك عنه ولم يوجد المنفك فمرجعهما الى امر واحد هو وجود اللازم بدون
الملزوم كالمشي بالنسبة الى الانسان فيصح الحكم بالانفكاك عن الآخر في كل منهما
ففي الاول بمعنى انه يوجد بدون الثاني وفي الثاني بمعنى انه يوجد الاول
بدون الثاني وعلى هذا القياس اذا لم يكن من الشيئين لزوم اصلا في الجانبين
ولا من جانب واحد ففي كل منهما يحتمل الانفكاك بمعنيين فههنا وان جاز ان يكون
المراد من انفكاك الامر عن الارادة هو هذا المعنى الثاني لكن التمثيل بامر السيد عبده
بدون ارادة الاتيان بامره يدل على ان المراد هو الاول اذ الموجود في الصورة
المفروضة هو الامر بدون فرض تحقق الارادة في الطرف الآخر بل المفروض
هو عدم ارادة المامور به فقط نعم لو قال بل يريد عدم الاتيان او مثل ذلك
لامكن ان يقال هذا هو المراد من التمثيل اضرابا ولعله بهذا السؤال والجواب امر ايها
بالتامل ولا احتمال ان يقال مراد المستدل ان الارادة مدلول الامر
لان من فيه وجد الامر بايمان الكافر وجدت الارادة بدفع ارادة ايمان الكافر
مع كفره يستلزم ارادة النقيضين كما قال بعض من يستند اليه في توجيه المقام
قلنا هذا كلام حق وجه السند لنا فيما سيأتي من كون كل كائن مرادا على ان ما
ليس بكائن ليس بمراد والالزم ارادة النقيضين لان الكائن اعم من الموجود
والمعدوم لكنه بعيد عن عبارتهم ثم اعلم ان اول ادلة المعتزلة كما في المواقف
ان الامر على خلاف ما اراده يعد سفها واجابوا بانه انما يكون سفها لو انحصر
فائدة الامر في تحصيل المامور به وليس كذلك بل قد يكون للامتحان في نفسه وقد يكون
لاظهار عصيان المامور عند آخر وقد يكون للخلاص عن المكروه الجابر ومثلوا لاظهار
العصيان بالمثال المذكور والمقصود هناك وجود امر بدون الارادة ونطلق
على الارادة ولا يخفى عليك ان الصورة الامتحان ليست مما اريد فيها خلاف المامور به
وكلام المعتزلة في ارادة الخلاف بل جعلوا العنوان ابطال ارادة كفر الكافر على
خلاف الامر كما قالوا لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره

٩١

بالايمان والامر بخلاف ما يريده يعد سفها سواء كان مريدا عما
امره ايضا فيلزم ارادة النقيضين اولا وفي بعض نسخ المواقف
والامر بخلاف ما يريده يعد سفها الآن يقال الامتحان لا يستلزم ارادة الخلاف
لانه لا يجامعه اصلا وكفر الكافر من هذا القبيل وفيه تامل بعد لانه مردد في الوجوب
فتامل قوله واشار الى جوابه ويكون مالا لا حسن ولا قبح عقليين الى آخره
تمهيد لدفع ما يرد على الجواب الثاني مقدما على الجواب الثاني قوله والحال
انه اذا خالفه اشير الى ان الواو في ولو خالفه حالية ولو بمعنى اذا وحاصله
الحكم ببطلان التالي يعني ان اللازم على الاشاعرة بناء على هذا الجواب بالفرق
بين الامر والارادة ان يكون العبد في المثال المذكور حين عدم اتيانه بالمامور
به واتيانه بمرضي السيد عاصيا واللازم باطل قوله ومع قطع النظر عنه ان يقول
الآن ولا شك انه لو علم انه علاوة بعد الجواب الاول واستدلال بوجه آخر من جانب
المعتزلة على بطلان الفرق بين الامر والارادة ومتمما لكل منهما للدليل
الاول والثالث معا الذين بناؤهما على عدم الفرق بين الامر والارادة ثم اعلم
ان العبد اذا خالف السيد في المثال المذكور فدعوى الطاعة فيه يحتمل في بادي
الرأي سبعا وجوها لان احتمالات التركيب بعد ثلثة ثنائية وواحد ثلاثي رابع
سابع الاول ان مخالفة الامر موافقة لمصلحة السيد هي تخليصه عن معاتبة
السلطان فالجواب انه لو سلم فهذا مشترك يرد على المعتزلة ايضا لان
كون الارادة موافقة للامر لا لمصلحة لان موافقة المصلحة على حاله و
الثاني ان الارادة في جانب المخالفة فيكون مطيعا فالجواب انا لا نسلم ان مدار
الطاعة والعصيان على الارادة والامر التكويني فقول الله ويمكن ان
يقال انه يحتمل ان يكون جوابا بناء على هذا الحمل في الايراد والثالث ان رضاء
السيد في الترك للاستخلاص عن السلطان والطاعة هي موافقة الرضاء
فالجواب بعد التسليم انا من اين تقول ان الرضاء في جانب الترك
فان استدل من موافقة المصلحة فيرد على المعتزلة ايضا وان استدل من موافقة الجواب
الارادة فالجواب ان موافقة الارادة لا يستلزم الرضاء على ما ذكره الله وفصلناه في الاصل ... بالتفصيل

والتوضيحات ومثال المكروه انه يوضحه في الحمد فهنا احتمالات اربعة الركيب من اثنين
او مجموع الثلثة الاول هو المصلحة مع الارادة الثاني هو المصلحة مع الرضا والثالث هو الا
رادة مع الرضا والرابع هو مجموع الثلثة فالجواب عن الاول ان المدار ليس على الامر التكويني
بل يكفي باقي الاحتمالات الثلاثة وعن الثاني كالجواب عن الثالث من الاحتمالات الا
ربعة وعن الثالث وجهان الاول هو جواب باقي الاحتمالات الثلاثة والثاني هو جواب
الثالث منها وعن الرابع مثل هذا بعينه في غير الرابع لعدم التسليم بحال انه قال الشارح
لا دلالة في النصوص اه فانه لا خلاف في النص بانه متكلم بل في ان المراد منه هو الاتصاف
بالكلام او ايجاده في غيره ولا نص بحسب هذا في شيء من الطرفين نعم انه خلاف الظاهر
لغة العرب بل المجاز فيها واما في لغات الانبياء السابقين فلا نعلم انه ما لفظهم وكيف دلالته
على ما ذكروه من المجاز او الحقيقة فلا نحكم بكونه مجازا بل ولا بكونه خلاف الظاهر في
هذا التردد انما نشأ من النقل عن الانبياء لما رأينا في النقل عن لغة العرب بانه ادعى
النص فيما لا نص فيه او فيما لا خلاف فيه فلا يرد فيها سؤال بناؤه على غلط النقل
قال الشارح الحي هو الدراك ان كان المراد تفسير المفهوم فيكون الحيوة هو الدراكية اي
الادراك لان تفسير المشتق بالمشتق بحسب المفهوم يرجع الى تفسير المبدأ بالمبدأ
وان كان المراد تفسير ما صدق عليه الحي كتفسير الضاحك بالكاتب لا يلزم ان يكون
تفسير الضحك بالكتابة فيحتمل ان يكون سوا معا في القول بانها هي منشأ صحة | بدل ما الكتابة
العلم والارادة قوله فلم يحمل السمع اه قال بعض من يسند اليه ما حاصله ان ظواهر الكتاب
والسنة تدل على المغايرة بين العلم والسمع والبصر وكذا نجد الفرق بديهة بين
الابصار والعلم كما اذا ابصرنا الشيء بعد العلم التام به وبما قررنا لم يبق مجال لما
قيل لم ما رفع معناهما الحقيقيين لاستلزام الالات المعروفة من مذهب المعطلة
في العدم ما منهم ما لم يلزم من نفيهما بعض فلم اه انتهى قلنا الكلام في انه بعد الصرف
عن الظاهر لم حمل على العلم اذ الظاهر ان ذلك المعنى الموقوف العدم الموقوف وانه خلاف
الظاهر فالترجيح ترجيح خلاف ظاهر على خلاف ظاهر آخر بل ترجيح راجح اذ فيه تقليل الخلاف
والفرق بين الابصار بالمعنى الحقيقي والعلم مسلم لكنه مصروف عن الظاهر والكلام بعد
الصرف فان قيل لو صح اطلاق السمع والبصر بهذا المعنى لصح اطلاق الذائق
والذائق

والذائق ايضا كذلك ولم يرد في موضع من الكتاب والسنة وبهذا كثر ان عادة الكثرة
ملنا ذكر الصفات الالهية غالب في الوعد والوعيد في مقام ان تعالى لا يخفى عليه شيء و
السمع والبصر اشملان بالنسبة الى الذوق والشم لظهوران بالنسبة الى العلم ايضا
خصوصا في نظر المنهمكين في اللذات الظاهرة المنهمكين في الشهوات الحيوانية بعض
الخطاب المهمة في التخويف والتوعد والوعد والارجاء بالشامة والذائقة
لم يقع عند احد بالنسبة الى احد من الناس بخلاف الاولين يقولون كثيرا فلان
سمع وفلان يبصر تحديقا وتوعيدا وارجاء وارجاء قول فلان تغفل العقل وجهه | بدل بعدم
اذا ان حمل هذا وجها لعموم اطلاق الجوهر على علم الواجب يكون هذا النص وجها
لعدم لو علمنا عرضا مطلقا او يحال ان يكون الكلام في الموضعين على وتيرة
واحدة ليتم الفرق وانه لو لم يفرق بالعرضية والجوهرية لوجب ان لا يذكر
العرضية في مقام بيان وجوه الفرق بين علمنا وعلمه قوله فان كل كلي الخ
قال بعض من يسند اليه قول لا يخفى ان هذا البيان مما في ما جعله بيانا له واعتراضا | ا ص
ما يكون له ذا ماهية كلية في نفسها ادعاه الشارح انتهى يقال الكلي كالمهية بمعنى ما به الشيء
هو هو والافطار ما يكون تعينه بذاته لا يكون كليا لان التعين ينافي الكلية والاشتراك
فالمقصود والمطلب حاصل وامثال هذه المباحثات كثيرة لا يلتفت الى امثال هذه
المناقشات من يعتني بشأنه فانها وظيفة القاصرين عن سلوك مسالك الحقائق
قوله بدليل توحيد الواجب الخ والفرق بين هذا المطلب وفي مطلب توحيد الواجب
ان الاشتراك في المهية ههنا مفروض مقررا ولا لان يستدل على بطلانه والاشتراك
في الوجوب محتمل وفي مطلب التوحيد الاشتراك في الوجوب مفروض الى ان بين
بطلانه والاشتراك في المهية محتمل والحوالة ههنا الى دليل توحيد الواجب في ابطال
احد احتمالات حواله الى تقريره في اواخر هذه الحاشية كما قال سنقرره بصيغة
التكلم لا الى دليل توحيد الواجب المذكور في الشرح حين احال الشارح في الاول دليل
التوحيد الى نفي المثل لكن نفي في كلام الشارح انه ان انتهى امر دليل الى هذا الدليل المنقول
فهذا تام في نفسه فدليله مستدرك لعدم كفاية بدون هذا وكفاية هذا بدونه
لو كان في كل منهما مقدمة مسلمة وغير مسلمة واحدة غير مسلم كل منهما بحيث يكون

لا يسلم الآخر لما احتج الى كلا الدليلين لكن لا تماميه بل بعض المقدمات من كل منهما
بحيث يكون المجموع دليلا واحدا لا يقال ولذا قال قوله وايضا لو كان الخ يعني لو كان الواجب
هو مجموع المهية والخصوصية كما يلزم التركيب يلزم تعدد الواجب لو كان الخ
قوله بل تثليث احدها المركب المفروض انه واجب وثانيها جزءه المشترك وثالثها
هو الجزء المشترك ليس الموجود في المثل بل يريد من التثليث باعتبار مجموع اثنين من
من الثلاثة قوله وكذا لو كان الجزء الخ وفي هذه الصورة ايضا يلزم التثليث في
المركب والجزء المختص ومجموع هذين الواجبين لكن الثالث يكون مما اعتبر فيه
شيء واحد مرتين فلا يكون اعتبارا الا ان كان ما ذكره الاستاد حقا وقد تم
الكلام فيه قوله وقد تصدى الشارح الخ اقول لان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها
فلا احد منهم نفى الرخصة بالمسامحة فيه والاكتفاء بما ذكره فاعرض عن الاطالة فان
احق المطالب بان يصرف فيه الجد وتستغرق فيها الجهد شوعهم ليس كان بذل الدمع وتستوعب بدل
يجري صبابة :: على غير ليلى فهو دمع مضيع :: فاذكر ما فيه في ذلك من اقاويل
القدماء بعد اطالة النظر واطالة الفكر فان المتأخرين قد خلطوا كلامهم في
واختلفوا مرامهم وحرفوا الكلم عن مواضعها ولبسوا وجوه الحق عن مواقعها والكلام
فيه سوقه على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته فنقول لما دل البرهان
على ان ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير ولا بد من
انتهائه الى حقيقة الوجود الذي هو الواجب لذاته ثم قال قالوا فتلك الحقيقة لا يجوز ان
يكون امرا عاما اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الاعيان الا في ضمن الافراد وايضا
لو كان احتاج في وجوده الى ان يتخصص وح لا يكون حقيقة محض الوجود فلا يكون شيئا
موجودا الا وجود امرا فهذه عبارته ولا يخفى ان سلب العموم لا خصوصية له في
كون وجوده عين حقيقته بل اذا كانت مغايرة لوجوده ايضا يلزم سلب العموم الخ
حاصل المذكور من غايته انه يقال في الوجه الثاني في بيان الاستحالة انه يلزم تركيب الا
حيث تامل ثم حكم بان وجود الماهيات باعتبار انتسابها الى الممكن امر اعتباري تابع
لها مستفاد منها بمعنى ان وجود الماهيات هو انتسابها اليه بل وجودها هو ذلك
الوجود القائم بذاته بسبب النسبة بينهما بلا عروض وقيام بل العروض على العكس
في كلشن

في كلشن راز :: منزه عارض ذات وجود ديم :: منزه هاي مشكوة وجود ديم :: جو ممكن كرد
امكان برافشاند :: بجز واجب دكر جيزي نماند :: ومصحح قوله تعالى الله نور
السموات والارض بلا تأويل وتقدير لان النور هو الوجود القائم بذاته
الظاهر بذاته المظهر لغيره ومعنى الوجود اعم من تلك الحقيقة وتلك المهيات ثم بين
ان التشكيك في الموجود باعتبار مصداق الحمل في الواجب هو ذاته وفي تلك
المهيات هو انتسابها الى امر زايد عليها الا ان الواجب مع كون حقيقته وجودا خاصا
مما قد عرض فرد اخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا بمعنيين كما فهم بعض المتأخرين
مرتين بدل او عرض المطلق على اطلاقه كما يفهم بعض وفصل في ذلك ثم رجع الى ما قصد من بيانه
من التوحيد فقال لا يجوز تعدد تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك الذات لكان
لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود وقد بان ان الواجب لا يمكن ان يكون
كذلك لانه ليس حقيقته كذلك والا لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في
التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا له فاذا نظرت فيه فهو هو اولا
تميز في صرف شيء فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج فقط بل في التصور ايضا
بمعنى ان العقل اذا لاحظ بخصوصه او على وجه يصدق على خصوصيته لا يمكنه
ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون على تقدير وجوده مغايرا له كما يفرض
كذلك باول النظر فاذا امعن النظر ظهر انه هو لا ثان له اذ انما يمكن له فرض
التعدد اذا تصور امرا نسبيا او سلبيا يعدد خصوصية ذاته ثم قال و
انت خبير بان هذا انما يتم بعد ان يظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا في
حد ذاته وربما ادعي البداهة فيه ويتنبه عليه بما ذكره وهو ان اصحاب البصائر
النافذة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر واحد ليس هو الكون ثم
نسبي بدل بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته
مستغن عن المؤثر وبه تصير تلك الحقائق موصوفة بهذا المعنى الاضافي بل
هو الذي يصير بالاضافة الى كل حقيقة كونا لتلك الحقيقة باعتبار العارض وهو
في حد ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته كما ان
هو ح الموجود من الحركة التوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدأ المسافة الى المنتهى ثم يصير

هو الاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة كونا فى ذلك الحد فاشتراك الحقايق
فى ذلك الامر النسبى مستلزم لاتحاد ذلك الامر الذى هو حقيقة الوجود الناشى
من تلك النسبة اشترنا اليه بقولنا بل هو الذى يصيره آه فسفطن ثم تحدس انتهى
ثم لا يخفى ان اللازم مما ذكره ان اصحاب البصائر بدركون فى اول النظر اشتراك
الحقايق فى امر نسبى هو الكون فى الاعيان ثم يرجعون ذلك فى النظر الثانى الى وجود
قايم بنفسه فلو ثم وثبت ان جميع وجودات جميع الحقايق من المحسوسات و
غيرها مشترك فى امر ثم ان ذلك المشترك هو الوجود البحت القايم بنفسه فاحتمال
ان يكون وجود آخر مخالف للاول فى ان المهية قايم بنفسه ايضا لا يكون انتساب
بينه وبين الحقايق باق بل يجوز ان يكون ذلك ايضا انتساب للحقايق به ولا
ينافى انتسابها الى الوجود الاخر ايضا كاستضاءة بيت واحد بسرج كثيرة وكذا
السراج عند اشراق الشمس لها اضواء البتة غاية الامر انها اضمحلت فى ضوء
الشمس لا انه انطفى وانتفى فلا بد من ابطاله ايضا وانت المراد من اصحاب البصائر
هم الصوفية فلعل ما وجدوه وحكموا به من الوجدانيات فلا يكون دليلا لغيرهم
ولعله اشار الى ما ذكر كله بقوله فسفطن ثم تحدس ثم الشارح اورد ههنا
دليلا على ذوق اهل الاشراق مجمله ان الوجود نور وجدانى لا يتفاوت الا بعلة
او الا بحسب الشدة والضعف والكمال والنقصان وغاية كماله هى المرتبة
الواجبية وغاية نقصانه هى ان يكون عرضا مفتقرا الى الغير كالالوان
المحسوسة فى الاجسام فلا تعدد فى مرتبة الاحدية الصرفة والاشدية المطلقة والى
اشتهيت التفصيل فارجع ههنا الى نور وجه انا الاتم انه يلزم اه قال بعض من يتصدى
الى بيان الثانى والثالث يعنى ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة
الاجتماعية بدون الوصف فاحتياج هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون
الا فى ذاته وباعتبار اجزايه التى هى هذا وذاك فتأثير الفاعل فى هذا المجموع لا يكون
الا تأثيره فى هذا وذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا للغير وفى هذا
التقرير على ان قوله فتامل اشارة الى دفع هذا الوجه وعدم ظهوره بدون
التامل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب معلولا للغير الى آخر

ماذكرنا

ماذكرنا فى الاصل ثم قال وذلك لانا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء
مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذى هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر آخر
معها اصلا فى وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها فى الوجود
الى الغير على ما يحكم به بداهة العقل انتهى والى الله المشتكى فيقال اولا ان المراد
من المجموع بانه معروض الهيئة الاجتماعية عبث ضايع لانه لم يشتبه على احد ان المراد
هذا وذاك كيف ودعوى وجود المجموع لا يصح الا فيه لان الهيئة امر اعتبارى لا وجود
لها وكذا المركب الذى هى داخلة فيه والشيخ فى رسالة اثبات الواجب القديم صرح بذلك
بهذا وقال ونحن فاعتبرنا الا تلك الاحاد بحيث لا نشذ عنها شئ وبين فائدة القيد
بانه احتراز عن توهم دخول الهيئة فانها اعتبارية لا وجود لها وكذا ما هى داخلة فيه
وثانيا ان بيان الشيخ مصرح فى تلك الرسالة بورود المنعين المذكورين
فالسواد او فوق بل اوجب فيه احتمال الرجوع والاكتفاء عن بانه بالتامل لا يخفى ما فيه
لانه امر عظيم والاشكال فوى يحتاج الى بيان وتفصيل بعد ايراد المنوع ونوضيح
وثالثا انه كيف نقول احد بان احتياج الكل بل معلوليته يستلزم معلولية
الجزء فان مجموع الموجودات الان المركب من الواجب والممكنات موجود محتاج الى كل
جزء معلول وليس جزؤه الواجب محتاجا الى شئ ومعلولا فان قيل يكفى احتياج بعض
الاجزاء ومعلوليته كاجزاء الممكن قلنا باى مرجح فان نسبة كل جزء الى الكل مثل نسبة سائر
الاجزاء اليه فمعلولية الكل ان كان مستلزما لمعلولية الجزء ولا ترجيح بين الاجزاء
لنسبة الجزئية وان كانت مخالفة فى انفسها بالوجوب والامكان فيجب ان يعلل جميع
الاجزاء وان كان واجبا ورابعا ان الكلام ههنا فى المعلولية اللازمة من معلولية الكل
ومقتضى استقلال علة الفاعل لان احتياج الكل هو بعينه احتياج الجزء و
معلوليته نفس معلوليته فقط كما هو ظاهر او اول كلام هذا القائل واخره بل صريحهما
والا لكفى فى السند لا ان يقول اذا تعدد الواجب فمجموع الواجبين مركب محتاج
يلزم احتياج الواجبين وكذا اذا لم يكن للكل احتياج سوى احتياج الجزء لما
صح الحكم بتقدم الجزء على الكل كليا بلا خلاف واللازم بط كيف وفى مغايرة الكل للجزء
اى جزء كان مما لا خلاف فيه وكذا احتياج الكل الى كل جزء ومعلوليته له وكذا عدم
احتياج كل جزء وعدم

استناده الى كل جزء مما الاختلاف فيه لا عقلا ولا نقلا ولا يلزم استناد كل جزء الى
نقيضه وخامسا انه اذا استلزم احتياج الكل احتياج الجزء لكان احتياج
الكل بعين احتياج الجزء فيستلزم استغناء جميع الاجزاء جميع الاجزاء استغناء
الكل وهذا يتم المسلك الغير المبتني لابطال الدور والتسلسل في اثبات الواجب لان كل واحد
من احاده وجد علته التامة في السلسلة المفروضة ولم يبق احتياج لجزء فلا
يبقى احتياج للمجموع ايضا لانه لا حاجة له في نفسه فرضا وان اورد هذا الدليل في رسالة
اثبات الواجب الجديدة وابطل احتمال كون الجزء علة بالاحتياج الى الجزء الآخر
الآخر لا للزوم معلولية الواجب وكون المجموع علة [?] كون الشيء علة
مستقلة لنفسه ودفع منع كون المجموع موجودا وكذا دفع كون المجموع
مفصلا عليه لا محالة وكون المجموع مستغنيا عن العلة ونقل عن الشيخ هناك
انه قال في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه فاذا لم يتصور
وجود احد منهما ووجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان الواجب الوجود لا يجوز
ان يوجد قبله شيء اية قبلية فرضت انتج منها انه لا يتصور موجودان متصفان
بوجوب الوجود وقال هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه مفصلا فقد بين
بذا انتهى اعلم ان كلام الشيخ يحتمل ان يكون الزام بعدم شيء على الواجب
من تعدده من جهة ان المجموع ايضا واجب لانه كثير من افراد الواجب والكثير
من افراد كلي ايضا فرد لذلك الكلي وجزء المجموع مقدم على المجموع كالواحد على
الاثنين فلا يكون محلا لما ذكره الشارح بل يثبت ما ذكرناه آنفا من كفاية الاستدلال
بدون الزام علة وترديد فيها غاية انه [?] من جهة ان الاحتياج
ثابت للمجموع كما هو الواقع والواجب ايضا هو المجموع ادعاء وهناك الواجب هو
الاجزاء كما هو الواقع والاحتياج ايضا للاجزاء لكنه ادعائي ويمكن ان يدفع كون
المجموع واجبا اي انه هل هنا في مثل هذا الواجب وجوب الاحتياج ام لا مثل ان
الكثير من النقط نقط لكون كثير من افرادها ومقسم وعدم الانقسام في كل
نقطة باق على حاله كما كان وهو المصحح لصدق النقط كما كان في حال الافراد
وقد

وقد فصلناه في شرح رسالة اثبات الواجب القديمة وحواشيه وقد
كنت متفطنا سالف الزمان بهذا الدليل واوردته في ذلك الشرح وقال
الشارح في الرسالة الجديدة في مقام ابطاله قال ان هذا الدليل مغالطة ظني ان فيه
الشبهة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى
المذكور موجود كما مر والثانية انه ممكن وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من
الآحاد والثالثة ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا تقبل
المنع والرابعة انه لا شيء من المجموع وكل واحد بمؤثر مستقل فيه فلا يكون علة
مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شيء آخر يصلح ان يكون علة مستقلة
والمقصود هو نقل المقدمة الثانية من انه فانه لو كان احتياج الكل هو احتياج الاجزاء او وجوده
كيف يصح دعوى المقدمة الثانية قوله بل وجوده عين وجوداته وقد دفعه الاستاذ بوجه
آخر في حواشيه على تلك الرسالة وهو ان يكون وجود المجموع عين وجودات الاجزاء
وعلته عين عللها لا ينفي العلة مطلقا ولا الترديد بانه نفس المعلول او جزؤه او خا
رج عنه ولا يستحيل واحد من الشقوق فيتم الدليل ايضا قوله وليس الوجود
جوده جواب عن سؤال مقدر تقريره انكم حكمتم بان الحكم في المركب الاعتباري
انما يكون بمجموع احكام الآحاد وبذلك حكمتم ان احتياج المجموع الى الآحاد ليس
الا امكانات الآحاد لان مجموع الامكانات مركب اعتباري فكيف تحكمون بان
وجود مجموع الواجبين غير وجودي الواجبين ومجموع الواجبين مركب اعتباري
فاجاب بان الوجود ليس من الاحكام قوله لكن ينفي الكلام الخ هذا ايراد بان الاحتياج
متقدم على الوجود كما يقال امكن فاحتاج فاوجد فوجد فكيف يكون من الاحكام
ومن متفرعات الوجود قوله تامل فيه اشارة الى الجواب عن الايراد بانا ما جعلناه
من احكام مجموع الموجودات والمركب بل جعلناه اثر مجموع الامكانات وحكمه
حكمنا بانه لا يخالف حكم مجموع الامكانات فالاحتياج حكم الامكانات ومن متفرعات
وجود الامكانات وتحققها باي وجه تحققت الامكانات خارجيا حقيقيا
او انتزاعيا او ذهنيا كذلك قوله وجدت عللها آه هذا في مجموع الممكنات واما في مجموع
الواجبين كما فيما نحن فيه فلان الاجزاء لم يحتج الى علة واما في المركب من الواجب

والممكن فعلى قياسهما وان نقل الكلام الى المجموع هذا الوجود ومجموع وجودات الاجزاء
فالكلام فيه كالكلام في مجموع وجودات الاجزاء لان هذا الزائد ايضا وجود علة مثل كل
واحد من وجودات الاجزاء قوله ويحتمل ان يكون الاشارة الى اعلم ان الحق
يتصور بوجه الخالقية بالقوة وبالفعل ثم الخالقية بالفعل يتصور بان
يكون احدهما خالقا للافعال في الجملة كلا وبعضا كما يقول به المعتزلة فلا ينافي العجز
وبان يكون احدهما خالقا لبعض الجواهر والآخر للآخر كما ان المجوس يثبتون الهين
احدهما النور وموجد الخير واسمه يزدان والآخر الظلمة وموجد الشر واسمه
اهرمن ولم يريدوا بالنور والظلمة والخير والشر الافعال والاعراض فقط بل
ما يشمل الجواهر وهذا ايضا لا ينافي العجز وبان احدهما فقط علة تامة لجميع
الممكنات والآخر ناقصة كذلك وهذا في التوافق يستلزم التوارد وان لم يكن
الآخر تاما لانه بضم الناقص الى التام يحصل تام آخر ولكن لا ينافي العجز في التخا
لف وبان يكون كل واحد علة تامة فيلزم التوارد في التوافق والعجز في التخا
لف بل التوارد على اي حال لازم ولا اقل من التوارد على سبيل التبادل وبان يكون
كل واحد منهما ناقصة فهذه احتمالات تعدد الخالق حقيقة والمراد نفي جميع
الاحتمالات او نفي بعضها فعلى الاول لا يكون فساد العالمين من محتملات جميع
احتمالات التعدد بل من محتملات بعضها وهو عدم النقيضين في المخلوقات
والاستقلال في كل من الالهين وليس فساد ما لا يلزم فساد العالمين اشد واظهر
حتى يبتني الكلام على ظهور فساده ويدعى فساد العالمين وايضا استحالة العجز في
بعض الصور غير مسلم نعم اذا كان المراد نفي الخالقين المستقلين بحيث يستحيل
العجز في حقه لتم الدليل كما سيفصل ولم يثبت الى الآن الا ان العالم الحادث له خالقا
قادرا مختارا اما انه واحد او اثنان كل منهما قادر مختار وعلة ناقصة في ايجاد
العالم مثل جماعة مثلا حمل خشب عظيم ثقيل فلم يبين الى الآن وما ابيناه
وما سمعناه من نفي شيء فيفصل وانظر فيما يلزمه وعلى الثاني فيجب ان يبين
ان المراد اي بعض واستحالته ماذا ولم رجح ذلك البعض للنفي فتامل قوله
لا مخاصمات معلولية اه واحتمال ان لا يخالف واحد من الاثنين الباقين

ذلك

٩٦

ذلك الآخر ولا هذا ولا توافق لواحد منهما بل يكون منهما الا الى هولاء ولا الى هولاء
كاحتمال عدم المخالفة على تقدير وجود الهين في السؤال والجواب قوله لا
مطلقا اي لا الا الهة مطلقا والمراد من المقيدة ان يكون القيد داخلا والقيد
خارجا او معروض القيد والقيد والتقييد كلاهما خارجا كالتصديق
في المذهب المستحدث قوله فيلزم وجود الالهة اشير الى احتمال الثاني كان له
وجهان احدهما ان يوجد اله واحد مع عدم الله تعالى وثانيهما ان يوجد اله واحد
مع الله فالسابق كان ابطالا للوجه الاول وهذا شروع في ابطال الوجه الثاني و
حاصله انه لو وجد اله مع الله فيكون مجموع الالهين الها ثالثا فيوجد الهة ثلثة وكا
نت العبارة الواضحة ان يقول واما احتمال ان يوجد اله واحد غير الله فانه
مدفوع كما ذكرناه او معه فيلزم وجود الالهة واستحالة الوجهين فان قيل الا
لهة في الاية مقيدة بكونها غير الله وموصوف به وليس الثالث غير الله قلنا نعم لكن اذا
اريد من الجمع ما فوق الواحد يلزم من نفي الالهين الغيرين ايضا نفي اله مغاير له تعالى
اي لو كان مطلقا لان الثالث لازم للثاني والثاني ايضا لازم للثالث فنفي هذا المجموع نفي
اي لو كان يستلزم نفي الجزء الآخر وايضا لعله يمكن ان يقال الغيرية ليست صفة لكل
واحد بل هي صفة المجموع فح يلزم من نفي المجموع نفي واحد من هذه الثلثة والواحد المنفي
لا يكون هو الله للاتفاق في وجوده فيكون احد الالهين الآخرين فنفي اي واحد منهما
يستلزم نفي الآخر للتلازم بينهما لكن التوصيف بالغيرية لا فائدة فيه بل لا خصوصية
في الاختصاص بواحد بعد نفي واحد من المجموع ان يكون المنفي واحدا من الالهين المفروضين
قوله كما هو المقرر والمشهور حدثنا اي كما هو مقتضى المقرر والمشهور حدثنا
ثم ليس المراد انه حديث مشهور مقابل المتواتر والحسن والضعيف مثلا بل المراد
انه مشهور انه حديث من اي قسم كان من اقسام الحديث قوله وهذا الحمل باعتبار وجه
ان صح على الحمل المشهور ثم بعد التسليم ان وجود الالهين اثنين من نفي يستلزم
وجود الثالث منهم هو مجموع الاثنين لا حاجة الى ان يراد من الجمع ما فوق الاثنين
لوجود رابع هو مجموع الثلثة وخامس بعده هو مجموع الاربعة لوجود الاجزاء في كل
مرتبة حقيقة وعدم انتفاء الكل الا بانتفاء جزء من اجزائه ولا يمنع لزوم وجود

جواب عن سوال مقدر للمحشي نوره

ثالث عند وجود الاثنين ولا يدفعه ما ذكره الاستاد من ان الرابع يكون اعتبار
بالاعتبار كل واحد من الاثنين فيها مرتين مرة بانفسهما ومرة من الرابع ومرة
في ضمن الثالث الحادث من الرابع ايضا عند بل كل واحد من الاثنين وقد مرت او من ثبت
الاستدلال الفلاسفة على قدم العالم بعض التفصيل قوله لو وجد غير الله الفرد
يعني بعد حفظ كون الغير الها وان المذكور هو الاله مع وصف الجمعية فلما كان مطمح النظر
هو القيد الاخير اعني الغيرية اسقط اعتبار الجمعية ونفيت الالوهية مع وصف
الغيرية لان الالوهية ايضا مطرح وجه ولعله لهذا ايضا امر بالتأمل كما قال فتأمل فان
لمحالا والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاله وجمعيته وغيريته والغيرية لازمة
للجمعية فلو بطلت الغيرية بطلت الجمعية ايضا فبقي الاله واحدا فمعنى اسقط اعتبار
الجمعية انه لم يتوجه الاستحالة الى الجمعية ابتداء قوله فان وجود زيد آه قال بعض من
يستند اليه قول لا يخفى ان عدم امكان اراده الآخر سكونه لو اسطه كون الحركة
واحد بارادة الاول لوجب عجز الآخر فقط قطعا اذ المانع من ارادة السكون
كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر
السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالمنع سوى هذا نعم
لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اندفع ما
اورده قدس سره بقوله او لا مانع لعدم تلك الارادة الاول ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا
الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال
انه ممتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن معا وما جعله
نظرا لذلك لا يصلح نظرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصصه بالوقوع
دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى
مريد واحد فلا يجتمعان بخلاف ما اذا كانا من مريدين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين
انتهى بعبارته يقال لا يخفى عليك ايضا ان الارادتين انما يتضادان بالعرض لتضاد
المرادين بالذات لا بالذات بل قد يقع منا ارادة الطرفين المتنافيين معا
لعدم العلم بتناقضهما او الغفلة عنها ولكن الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني
السكون في ارادة الاول الحركة لا ينافي الترديد بانه مشروط او عرفية ولا يتعين

احدهما

احدهما ولا يخرج عنهما وعلى تقدير التعيين لا ينافي الترديد توسعه وعلى تقدير عدم
صحة الترديد لا يرفع ما لزم والزم عليه ذلك لتقدير ان هذا المفروض على تقدير الترديد
والحاصل الكاتب بشرط الكتابة يمتنع عليه السكون الاصابع سواء كانت علته كتابته نفس
ذلك الكاتب او غيرها فلا فرق بين فرض عدم امتناع السكون نفس الساكن او غيرها فكلامه
من اوله الى آخره لا يخلو عن قلة التدبر وضعف التفكر قوله بل على الثاني ايضا فان حصول
مراد كل منهما يستلزم عدم حصول المراد محرم منهما كان قوله واما تنزيل الآية الخ
مبناه على ان يكون المراد منه الاستحالة على هذا الشق فقط لكن ان بناء التقريب
الاول على ترتيب الفساد على سبق الخالقية والزام نفيها وامكانه عليه قال بعض من
يستند اليه في تقرير الجواب المذكور في الشرح هذا اذا اريد بفسادهما في الآية عدم
تكونهما على ما اشار اليه قدس سره بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه
الآية هو انه لو تعدد الآلهة ووجد الهان يجمعان شرائط الالهية قادران على
الكمال وعلى خلق العالم لم يكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده
بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما او بمجموع القدرتين
والارادتين وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول واحد
وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد
والخلق وعلى ما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى
هذا الدليل فما في عدة قوله هو لفسدتا لان اللازم على هذا التقرير اما توارد العلتين الى
الى ما ذكر انتهى يقال فاعلم انت ايضا ان هذا الذي ذكره مذكور صريحا في ذيل ما اورد
عليه حيث قيل بعد الرجوع الى الحق عما اورد على الشرح وتفصيل كلامه بعض
التفصيل ثم اعلم ان المقدم اذا كان محالا وكان اللازم آه وذلك فيما نحن فيه
حمل الثاني في فساد العالمين بادعاء ظهور فساد توارد العلتين واستحالة العجز الصرف
وهذا هو ما ذكره ذلك المستند بعينه وقد غفل عما اورد عليه بعده حيث قال فيه
قوله هو لفسدتا ان اريد آه ثم على ما قرره يلزم نفي تعدد الخالق الخاص لا مطلق وقد
مر ايضا ان ثبوت خالق موصوف بما ذكره الى الآن في محل التوقف وايضا يفهم من
كلامه حيث قال ولا هذا اذا اريد بفسادهما في الآية آه ان ما ذكره مبني على التصريف

مراد الآخر وعدم حصول

غ القول بالسـ... من كلام القوم وكلام الشارح في اللازم العرفي بان اللازم امكان الفساد

في كلام الشارح ومن تسليم هذا كيف يا بن عن الاباء المذكور يعني ان تسليم الاحتياج الى
الصرف هو تسليم كون الكلام مساعدا انه لم يكن بناء الاباء على ان يكون المراد من الفساد
هو العدم الطاري على الوجود حتى يندفع بارادة عدم التكون ابتداء بل على ان اللزوم
هو التوارد او التجرد الاف لا قطعا ولا احتمالا باي معنى كان الفساد وكان بنا...
الايراد قبل ملاحظة طرف المخالف في تقدير الشارح وادراجه وبيان فساده فيه وبعد
ادراجه مع بيان فساده في تقريره للايراد كما قيل انه طريق الاستدراك ولكن هذا الجواب
لا يليق كلاما على السند الى فتارك تقرير القوم في الفساد في بعض الاحتمالات فللتقرير
ثلثة صور احدها في كلام القوم ومداره على لزوم المخالف وامكانه وبيان الفساد
فقط والثاني في كلام الشارح اولها بيان الفساد في طريق التوافق والزام التوافق كما
هو قبل ملاحظة سبق المخالف وثانيها انها هو التقرير الجامع بطرفي التوافق والمخالف
والجواب عرض الشارح هو هذا على انه لم يذكر المخالف هنا لكونه مذكورا في كلام القوم و
كان الثاني هو سبق التوافق فوجه الرد وبيان فساده لزم فيه على تقدير الاحتمال
الثاني والثالث بل على احد احتمالي الاول الثاني لكن لا يخفى على المتامل ان هذا رجوع عن قبول
لزوم الفساد على بعض الاحتمالات الى على تقرير القوم وتوجيه بان اللازم امكانه و
تكرير الجواب هذا استدراك عما اورد على كلام الشارح وتقريره حاصله انه ليس كلام الشارح
على احتمال التوافق فقط كما ان سابق الاول على المخالف فقط والا يلزم ان يكون كلامه
على السند مع قطع النظر عن عدم موافقة الثاني لما ذكر بل على مجموع احتمالي الطرفين
فحينئذ يلزم الفساد على بعض احتمالات ما ذكره الشارح لا اخذه طريق القوم وضمه الى ما ذكره
نفسه واو الكلام قبل فالفساد لازم كما ذكر خاصة ويرد على الشارح انه صرح ان اللازم
امكان الفساد فلا ترجيح كلام الشارح بحسب لون اللازم نفس الفساد او امكانه هذا حق
على ما قررناه اما ان يمكن التخالف او لا لان الشق الثاني هو وجوب التوافق فابطال
هذا الوجوب هو اثبات امكان التخالف المستلزم لامكان الفساد ويكون ما ادرج في
السند حيث قال فرجع الجواب آخرا الى ابطال عدم التخالف والزام التخالف بنفسه
ووقوع الفساد ان ثم يكن ليثبت لان اللازم من سابقه هو ابطال وجوب عدم
التخالف الذي هو التوافق وابطال وجوبه يقتضي امكان طرف الذي هو التخالف ووقوع
شاك الذي يخالف طرفه فيحتاج للاصلاح الى تقرير الوجوب قبل عدم التخالف و

لكنه بدل

كلام القوم ونفي الفساد في كلام الشارح وان تساويا في اللزوم على بعض
الاحتمالات ونقضا انهما بحسبه وذلك ان ابطال التوافق يستلزم
وقوع التخالف سواء كان ابطال التوافق بعد التردد بين امكان التخالف
وعدمه او بين وقوع التخالف والتوافق كما في ههنا سهو ونسيانه
او هو ابطال التوافق لا يستلزم التخالف ان اريد به ارادة الخلاف
بل يدا ايهم منها وان لا يريد شيئا من الطرفين فلا استحالة كما كان
ان لا فلا مخلص عن كون كلام الشارح كلاما على السند او كونه شيئا على احتمال
التخالف او امكان التوافق فان التعميم منصور في التخالف والتوافق
لو افراد او احتمالا فعلى اي حال فالحال معلوم واعلم ان معنى
المراد الجواب عن المنع بجواز التوافق الى امكان الفساد كما قيل في الا
سابق قبيل هذا لكن لا يخفى على المتامل انه على ما قررناه والجزاء ان المستدل
اذا عدل على اثبات التخالف بالفعل ونشبث الى امكانه فللمانع
ان يلتزم التوافق ويجوز امكان التخالف فقط ويمنع استحالته
كما هو الواقع فلا يمكن للمستدل اثبات شيء سوى هذا الا ان الاحتمال
منحصر في احتمال وقوع التخالف والفساد مسقف بالكلية كما هو ظاهر
ذلك القول والشارح وان ابطل التوافق لكن لم يثبت التخالف لجواز
توقف الارادتين لارادة شيء من ...

الطرفين والتخالف بالمعنى الاعم يعني بعد عدم التوافق لا يستلزم الفساد وان احتمل مثل الاول في
فساد التعدد فان لا تفاوت في شيء سوى ان الشارح ابطل بعض الاحتمالات الباقي وهو
نسبة الى امكان الفساد والاولون نسبوا به اولا قوله ثم اعلم انما المعدوم اذا كان مخالفا له
بما عدول ورجوع عن قوله نقصان لزوم الثاني المذكور على بعض الاحتمالات على انه لا يصح
له الاحتمالات الاخر كما على ما ذكره فسلم كلا من الخلل السابق بالكلية وبقي في كلام القوم
ان الازم امكان الفساد فقط على كل الاحتمالات والفساد على بعض الاحتمالات فان اكتفوا
على امكان الفساد فاللزوم مسلم لكن الاستحالة ثم لان العالمين ممكنا الفساد وان
اكتفوا على دعوى الفساد فهو غير لازم لبقاء احتمال اخر غير مستحيل مسلما منه وهو
التوافق خلافا للشارح وفيه انهم ما قدروا بلا واسطة فساد تقرير القوم والشارح فيما لزم قوله
وكذا في احدى صور التخالف وهو ان يحصل مرادهما من وجود العالم فقط قوله فساد
مع معاد واعلم ان الفساد ليس فيه فساد في نفسه كما يعني بل هو خلاف الواقع كما مر قوله
وفيه توهم هذا التوهم في هذا الشيء انما يكون هو على ما ذكره الشارح وفي تكلفه مركب ذكرا لشيء التوا
في بعد ثبوت الاستحالة فيه عنده كما بينها لا في اصل الاستحالة بل في شدتها بالنسبة الى سائر الشقوق له
التخالف ولا خلل في الدليل كل الخلل ولا في اصل الظهور بخلاف ما اهمله القوم من عدم
بيان الاستحالة فان فيه احتمال التوافق بحاله في اصل الدليل وامكان التخالف بعد التسليم
يستلزم امكان الفساد فسوى في بطلان التالي ولكن على ما مر انما هذا اشتراك
قوله بل هو على العكس ظاهر فيه توهم فان الكلام في شدة الاستحالة وهو في بعض الصور
قوله وفيه علته اذ اجعل انه ليس المراد منه ان الاستحالة مثل الاستحالة الشيء الاول في
المراتب بل المراد ان الاستحالة مثل استحالة بعض احتمالات الشيء الاول في شدة الفساد
وعدمها بل هو بعض احتمالاته قوله فما وصل الشارح الى مفصل هو سؤال وجواب وسؤال السؤال له
الاول انك جعلت سابقا ظهور الاستحالة سببا للترك دون غيره وههنا جعل ظهور الاستحالة
سببا للاخذ الجواب ان الكلام في السابق كان في ترجيح بعض الشقوق على بعض
وجعل ظهور استحالة الشيء المتروك دليلا على دعوى لزوم شيء اخر ليس الاستحالة مثل الشيء
ذلك المذكور لسلامته عن اللزوم وههنا ليس الكلام في ترجيح شيء على شيء مذكور
ومتروك بل في ترجيح لازم على اخر كان على لازم اخر محقق او مقدر فان ظهور الاستحالة

الطرفين ... السادس

فلا لازمين بعد التساوي في اللزوم ترجح ذلك اللازم في الاعد لسلا سافتين في
بطلان اللازم في مقام الاستدلال واذا عالى اللازمان في الظهور اللزوم وظهور الا
سي انه سقط الاعتبار بالمستدل والسوال الثاني انه يبطل الكلام في النظر فانه لسلم فيم
المستدل به بل نم فيم اعتبار شيء على شي اخر غيرلازمين في نفسهما وليس اخذه لظهور
فساده ولا ترجح ظهور فساده جعله ما لاخ بين الشقوق المحتمله وقد مرا نه على دعاء ظهور
فساد الاحتمالات المتروكة ليصح اعتبار هذا وهو من وراء المنع وبشاء عدم القبول
قوله اي لو اراد الشي اه المقصود ان الاستقلال ليس فعلا مرادا وانما الفاعل بل الاثر
هو وجود العالم والاستقلال صفة الفاعل بالنسبة الى وجود العالم فيما نحن فيه و
الغرض بيان التسامح في العباره حيث قالوا لو اراد الاستقلال قال بعض المحشين رحمه الله
في بيان قوله الشارح وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اي وانما يلزم العجز كل
منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتعدد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد
فلا يلزم العجز في المثال المذكور وربما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال
انه لو اراد الشي بالاستقلال لانه لا فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشي بالاستقلال
انتهى والذي يدل على ان المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله لان ارادتيهما تعلقت بالا
شتراك انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره لا يدفع المسامحة التي اوقعها في كلام الشارح ولم
يحصل من كلامه ان وصف الاستقلال مراد الفاعل لا ذلك الشي كالعالم فيما نحن فيه نعم انه
يجوز ان يكون الاستقلال مرادا مرتبة ويحصل العجز بحسب عدم حصوله وانهم هذا المسند
بعد كلام القائل كما هو في الاصل فانه نقل لا فرق بين ارادة اه بنفي الفرق وما هو في الاصل و
فرق بين ارادة الى ما اثبات الفرق وفرق بينهما كما ترى ولم يحصل من كلامه ما يدفع عدم
الفرق انتهى حتى يكون كلامه مبنيا على غلط النسخ ويكون وجه عدم علمه انه لم يحل كلا
منا ومراده نفي اي شي خالي ما ذكره من بيان المراد حتى استشهد على ما ذكره بقول الشارح
لان ارادتيهما تعلقت بالاشتراك فان الشارح ان اراد من هذا القول تعلق الارادة بنفس الا
شتراك بان يكون المراد نفس الاشتراك فالمسامحة ههنا ايضا كما هي هناك وان اراد
تعلقها بالعالم بطريق الاشتراك فنظير المسامحة السابق وهو ما ذكرناه هناك قوله
مع انه لا شرط للمانع وجه عدم الحصر ان المانع كان يمنع لزوم العجز على تقدير التوافق
والاشتراك

والاشتراك على انه لسلم في الثاني لزوم العجز في صورة ارادة الاستقلال وعدم حصول
المراد فرضا سلما تبرعيا وتحقيقا من اتسع معاملة العجز بين المعلولين لا دل على
تقدير وحدة الخالق ورفع السماء بناء على ما هو بطلان المجموع الموصوف والحكم
ابتداء الا على المستدل الاول فلا يضر مانع لزوم العجز قوله لان كلا من المقدو
رات اه دليل لسلب التوهم ووجهه قوله وعدم القدرة بالاستقلال اه جواب
عن سوال مقدر حاصل السوال انه فرضا في تعدد صدور واحد على واحد اخر وحاصل
الجواب انه لا شي له فيه ولا ينافي شمول القدرة فان معنى شمول القدرة ليس ان يكون
قادرا لكل شي في كل وقت بكل وجه بل في وقت وجه قوله وصدور كل الخ جواب
عن سوال مقدر هو ان مجموع الممكنات موجود مخلوق مقدور ولا يمكن ان يوجد
في مرتبة الاولى وحاصل الجواب عدم تسليم كونه ممكنا مقدورا وان كان كل واحد
من افراده ممكنا مقدورا فالمجموع المتفصيل كل واحد منها ممكن والمجموع محال قوله
لكن سبق الكلام اه ويمكن ان يجاب عن هذا ايضا بانه وان لم يكن محالا مثل مجموع الممكنات
الغير المتناهية في اصل الوجود لسابقه لكنه محال باعتبار كونه صادرا اولا بدليل ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما ان الاول محال بدليل بطلان وجود الامور الغير
المتناهية مطلقا فالعجز عنه لا ينافي القدرة وشمولها لجميع الممكنات فالمجموع المتناهي
موجود مقدور في الجمله وحاصل فانه لا يسع الوقت الآن الا هذا والحق انه لا يصلح جوابا
لان حاصل الجواب ان كل ممكن يصح ان يصدر اولا نظرا الى ذاته والسوال السابق ان المجموع
المتناهي ممكن ولا يمكن صدوره اولا فالقول بانه غير ممكن باعتبار الاولية هو اعتراف
بالسوال وتخصيص للموضوع بما هو محل النزاع قوله ان يلزم ذلك اي انه لا يقدر
على جميع المقدورات اولا بدليل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ويمنع السبق الى
ان معنى شمول القدرة لا يقتضي ان يوجد كل مقدور اولا وابتداء فقوله مع قطع
النظر كالتفسير لقوله ويمكن انه لانه علاوة اخرى لانه عين الجواب السابق
الشارح فقد دل عليه الدلائل اه لا يخفى ان حصر الخالقية فيه يقتضي حصر المعبودية
فيه كما يدل عليه قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون جعل كونه
تعالى خالقا سببا لانكار معبودية الغير فيفهم منه ان الخالق يجب ان يكون معبودا

الا غيره فالدليل الدال على حصر الخالقية يدل على حصر المعبودية ايضا لكن بضم مقدمة قال
البيضاوي في تفسير سورة الرعد في تفسير قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم والمعنى انهم ما اتخذوا لله شركاء خالقين مثله حتى تشابه عليهم
الخلق فيقولوا هولاء خلقوا كما خلق الله فاستحقوا العبادة كما استحقها ولكنهم اتخذوا شركاء
عاجزين لا يقدرون على ما يقدر عليه الخلق ثم قال رحمه الله بعده بلا فاصلة في تفسير
قوله تعالى قل الله خالق كل شيء لا خالق غيره فيشاركه في العبادة جعل الخلق موجب العبادة
ولازم استحقاقها ثم نفاه عمن سواه ليدل على قوله وهو الواحد لو احدا في المتوحد بالالوهية
القهار الغالب على كل شيء انتهى فما قيل من عدم ملايمة جعل الآية المذكورة اي لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا دليلا لحصر المعبودية تخيل باطل غايته انها تثبت حصر الخالقية
او لا ثم حصر المعبودية بل يمكن الاثبات ابتداء ايضا فان تعدد الرؤساء وكثرة المطاعين
في ملك يورث الفساد وفي انطواء مقدمة كدعوى ان من هو خالق فهو يستحق ان يكون معبودا
لا غير لا يضر فانه مما شاع كما في اثبات حصر الخالقية بتعدد ثابت والزيادة مقدمة واحدة
لا يخرج الدليل عن الملايمة ولو بالاضافة قوله وامثال هذه الكلمات اه وقد رد بعض الفضلاء
في النقل في لي زيادة الصفات ولزوم تعدد القدماء قوله وجاء في انجيل اه التحالي
اعلم ان الانجيل عند النصارى اربع نسخ مختلفة السهو يا واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى
يوحنا يحيى وهو غير يحيى النبي عليه السلام وهو كان من الحواريين والفتاح كالسورة لنا
انجيل كالسور للتورية وهكذا لفظ الانجيل بالعربية وانا اطلب لكم الى ربي ليحكم ويعطيكم
فارقليطا ليكون معكم الى الابد كا والفارقليط هو روح الحق والنفس ولعل فارقليطا معناه
احمد لانه فسره بانه روح الحق والنفس وهذا ازيد من كل حمد يحمد به الانسان وهو معنى احمد
كما قال الله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد انتهى فالظاهر في الاستدلال التقييد
بزيادة الحامد به كما هو معنى احمد ام بعد زيادة المحمود به ما يهما باسبت احمد وما يهما يكشف
روح الحق والنفس والاح يا امن حال في الطل والتحل بعر سا وتلك الشبهات مسطورة في
شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى وكانا مكتوبا في حاشية
شرح الاناجيل الاربعة لوقا مارقوس يوحنا متى بهم من الحواريين ولعل كلا منهم
شرح الانجيل الذي كان بيده ونسب اليه بل يجل ان يكون سبب شرحهم تلك الاناجيل

تكميل

الاكحل اللهم قال

قال الشارح وان حمل اه هذا كالدليل بل دليل على ان المراد من الظهور غير الحلول
فالمجاز في الحلول لا في الظهور بان يراد من الظهور الحلول كما قال وبهذا قرينة اه قوله
والا يلزم انصافه اه بكون صفاته صفات كمال يتم بمقدمتين احدهما انه لا يتصف
بما فيه نقص وثانيهما انه لا يوجد صفة لا يكون كمالا ولا نقصانا في حقه تعالى بهذا ما ذكره
الشارح وحاصل المقدمتين انه لا يتصف بما ليس بكمال فما هو متصف به فهو كمال قوله
وقد قررنا فيها فيما سبق اه ولا باس ان نورد ههنا ما لم يذكر هناك وهو ان عدم النقص
من جهة عدم الصفة اللاحقة حين وجود الصفة السابقة انما هو حين وجود السابقة ليس
الا ولا دخل لعدم اجتماعها مع اللاحقة في جبر نقصان عدم اللاحقة وبهذا ظهر جواز ان
يكون صفة السابقة قديمة جابرة لنقصان عدم اللاحقة الحادثة وظاهر ان وجود جامع
اللاحقة لا نقص بسبب النقص كيف ويلزم منه ان يكون عدم كمال كمالا فبعد هذا التجويز
لا يلزم التسلسل فلا يبطل ما ذكره الشارح انتهى نعم اذا كانت السابقة من نوع اللاحقة
يلزم اجتماع المثلين في صورة الاجتماع فيبطل بدليل السابق الا اجتماع المثلين ان يتم و
لكنه يجوز ان لا يكون نوعهما واحدا فلا يلزم اجتماع المثلين والنص يجوز ان يكون الصفة
السابقة القديمة زائلة والحادثة الجديدة ابدية فلو لم كانت قديمة امتنع عدمه ابطل
هذا الاحتمال انهم ههنا الا ابطال النص وكذا اذا لم يكن الجديدة ابدية فان اللازم منه
هو التسلسل في الامور المتعاقبة بمعنى لا تقف وجوزوا بعضهم ان يزول الجديدة ولا يوجد
بدلها صفة جديدة لكفاية القديمة في جبر نقصان عدمها كما كانت كافية حدوث الجديدة فا
قبل م لاحتمالات الباقية فالصحيح بلا اجمال فظ بلته احدها ان يكون صفة قديمة جابرة لنقصان
عدم الحادثة التي لها بالنوع لكن حادثة فيكون الحادثة بعد وجودها ابدية ويكون نوعها ايضا
حادثا وثانيها ان يكون الحادثة زائلة ويتعاقبها حادثة اخرى التي لها بالنوع الزائلة
او موافقة ويكون التسلسل بمعنى لا تقف وثالثها ان لا تعاقب الزائلة صفة حادثة
ويكون جابر لنقصانها هو الصفة القديمة المفروضة كما كانت جابرة له قبل حدوث الجديدة
قوله لانه طالما ان خالقه ربما الموجود اليوم لم يكن متحققا امس فاذا خلق زيدا اليوم
وجدت واذا انعدم غدا انعدمت وههنا كلام قد مر وسيجيء بعضه في الاصل قوله ولانه
لا يكفي سانه اي لا يدل على الوقوع تامل قوله بل انما يصح ان يكون اه اقرا سابقا دعوى

كون الوجه المذكور مصحح الفضل اما كونه مصرا في الواقع ومع كون نفسه موجها الى كونه مورداً
ومن بيان المراد الى الايراد لا من مراد اسئلة المراد ومن بيان الى بيان اذ الايراد لا يعد
المراد بعد تعيينه بهذا اذا كان المراد بقول الشارح في الجملة بعض جهة التعدد والتبدل ذات
او ظرفا لا بتبعيض الاضافات كما يوهمه التمثيل بالعلم زيد وعدم خالقيته وكذا بقوله
الجواب المذكور جواب لا يقال وكان المراد بعدما اضيف اليه بعد فقط دون
التغير الذي نفس الاضاف وبقوله لا بعد في ذاته بعد لا بعد واخرج بذلك الا
ضافات في ذاته بعد ومع تغير الصفة في ذاته بعد بهو حادثا فيه بلا لزوم التغير في
الذات واما اذا كان المراد التبعيض وكان المراد بعد نفس الاضاف وكان المراد
بقوله انما هو بعد ما اضيف له حقيقة بعد الطرف في بعد الطرف الذي هو غير الواجب تعالى
ان بعد الا يستلزم لتغير من الطرفين لئلا يتوهم انه يلزم التغير في ذات الواجب تعالى
ولا يستلزم كما ان المحبة والعداوة بين الشخصين قد يتجدد وتغير بدون تغير في ذات
شيء من الطرفين وهذا الحمل صحيح فلا يرد ما ذكره على الحمل الاول فانظر فيما يستحق موافقا وخالفا
تطبق على ما يصح التطبيق **قوله** وهو محو حاصله يعني اذا نقل الكلام لا الى نفس هذه الاضافة
نقول هو محو عن الحكم كما هو مقتضى لنقل الاشكال لا من جهة الصفة الحقيقية لانه لا تعرض فيها لا
من جهة الاضافة ولا بها محوا فالمراد من الاضافة هو الاضافة العارضة لموضوع الصفات
لا للصفات الحقيقية **قوله** ويتم الكلام في انه اه اعادة للايراد السابق المؤدى بقوله
بل ما يصح اه بعد رفع الايراد بالصفات الحقيقية ذات الاضافة بتوهم انهما مثل الصفات الاضافية
فيكون الحاصل كان يقول الايراد بالصفات الحقيقية المستلزمة للاضافات مندفع لكن الايراد
الاول بانه يجب ان لا يخرج الاضافات كما ذكر باق **قوله** وان قرر انه اه لا دليل يصح بعد الاضا
فات او وقوعها والفرق بين هذا الحمل والحمل الاول انه على الاول يجب ان يحمل هذا الكلام
على الدعوى والاثبات وعلى الثاني لا يجب بل قد يكفي المنع فلو قيل فجوابه وهذا يستلزم عدم الا
خراج فيكون كلاما على السند لا مثل الاول على ما قال اخرا فلا وجه لتسليم جريان الدليل **قوله**
فهو في جوابه فائدة جديدة يعني وان لم يكن السؤال جديدا لكن جوابه جديد فاعادة السؤال
انما هو لاجل الجواب **قال** الشارح لا يقال هذا الدليل اه هذا الكلام يحتمل ان يكون نقضا اجماليا
بان يكون القائل به لم يقل بحدوث الصفات الحقيقية كالاضافية فيقول في حقها لم يقول

بالفرق

بالفرق بينهما باعتبار القول بعدم الحقيقة ان دليلكم على عدم الحقيقة منقوض بجريانه
في الاضافات وعدم الاضافات باطل بالاتفاق بيننا وبينكم ويحتمل ان يكون السند الذي في مقابله
ذلك الفارق باعتبار القول الثاني في دعوى حدوث الاضافات فان الاضافات القديمة
وحاصل كلا الاحتمالين انه لا فرق بين الصفتين اما حادثتان او قديمتان فالمراد بالقائل
القائل بما ذا اراد وهذا الاحتمال ضعيف لتعيينه مع تخلف المدعى عنه بل ههنا احتمال ثالث وهو
ان لا يرجح احد الطرفين بل رابع هو ان الحكم على عدم الفرق بينهما باعتبار هذا الدليل وان
كان فيه بدليل آخر اه بل فالجواب على اي حال هو منع جريان الدليل لم لا يجوز ان يكون بالوقف
اما ان يخرج الاضافات كلها عن الحكم المذكور او يخرج بعضها معينا بوجه اولا فالنقض على الا
ول يكفيه جريان الدليل ولو في واحد وعلى الثاني يجب عليه ان يجري الدليل في خصوص ذلك
البعض الذي اخرجه عن الحكم فلا يكون ورود السؤال والبعض مجهول فاعلى الجريان الكلي حتى
يكون عدم جريان الدليل فيها كلها متضمنا للنقض وجوابا عنه بعم اذا اجري الدليل في الاضا
فات كلها يتم النقض باعتبارها في الضمن ولكنه ليس بلازم ولا يكفي منعه وعلى الثالث
يجب الاجراء الكلي ويصح الجواب بمنع الجريان الكلي وقس على هذا اذا كان مستدلا على دخول الا
ضافات في الحكم على الاحتمال الاخراج الكلي والجزئي معا بعد بيان الاخراج الكلي يجوز ان يستدل
على الدخول الكلي بان يجعل محل النزاع كل واحد من الاضافات وان يستدل على الدخول الجزئي
بان يجعل محل النزاع بعض الاضافات وعلى تقدير الاخراج الجزئي يجوز ان يستدل على دخول
ذلك المخرج الجزئي بخصوصه وان يستدل على الدخول الكلي ويحصل المراد في الضمن وان
الدليل على تقدير بعد بعضها لسواء كان المخرج جميع الاضافات او بعضها يكفيه جريان الدليل
ولو في واحد منها او في ذلك البعض او في واحد منه ان تعدد انعم اذا كان البعض منهما
فالاجراء الكلي لازم والجواب بمنع الكلية يصح وعلى تقدير تعيينه السند لا على تقدير كون المخرج
جميع الاضافات وعلى تقدير جعل جميعها محل النزاع يحتاج الى اجراء الدليل كلها والحاصل ان
وجوب الاجراء الكلي عند احتمال هذه التقديرات الثلث وكذا اذا كان بعضها منها والا فلا
فان كان مقرر السؤال هو النقض فله ان يقرر السؤال بوجه يطابق الجواب لكن يكون
الكلام في قوة بعد ابقاء بعض الاحتمالات تقرير الايراد بوجوه اخر باعتبار احتمالات
الاخراج **قوله** اقول بعد ما مر اه من ان عدم اجتماع كمالاته بعضها مع بعض ومن ان الا

اضافی ص

نقصان

انه بعد تحرير كون الكمال هو الحقيقة مع وصف الحدوث يكون النقص والشدة والحسن
لانه يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معها دائم الثبوت للواجب فيكون كمالا لا بعد الحدوث
الوصف قال بعض من تسعد النسبة بعد ما ذكرناه الى الزعم ان بناء كلام الشارح هنا
على ان لا يكون شيء من الاضافة كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى اه ناء ايد لذلك على ما اشار اليه
الحاشية المتعلقة به انتهى فانظر الى ان المحقق ماذا يقول بهذا المستند فان بناء اصل الكلام
لا على ان الواجب لا يتصف بما ليس كمالا كما قرر الشارح وبناء الايراد ههنا مقصر على ذلك لانه
اما ناقص او مستدل بذلك الدليل على قدم الاضافة فكيف لا يكون كمالا وقد انقص نقض
به الجواب وما اشار اليه في الحاشية المتعلقة به ليس مما ثبت او تعلق او يسمح بنا
وقال هناك بعد نقل بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال اه فكيف ينافي امتناع تجدد بل او
لو خلوه بعلم بعضنا انتهى فانظر ماذا يريد من هذه الحوالة اتساف او يسمح قوله بل معنى الازل
كما قرره قال بعض من تسعد النسبة لو معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدا
قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدا
والا لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح المحشي فيما سبق ان الازل
فوق الزمان فكيف يكون زمانا انتهى يقال اولا لو كان الازل عدم المسبوقية بالعدم لما
لم يقل به احد لعله اشتبه عليه الازل بالقدم وكونه ازليا فان هذا الذي فسره به هو تفسير القدم
وكونه ازليا نفى بالازم والعجب كل العجب ان هذا القائل اورد بعد هذا املاء اوسط في حاشية
منها قبيل علم تشخيص ثانيها ان الشارح ما دل صريحا على ان الازل ذا اجزاء غير متناهية
حيث نقل اولا في بيان استلزام ازلية الامكان امكان الازلية ان امكانه اذا كان مستمرا
في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فلا يكون عدم منه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية انتهى النقل
الاول ثم نقل عن الشارح ما سطره اسط الشارح في التعليقات وهو انه ان اراد بقوله لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود الذي
بعده فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من الاجزاء الازل ما ان يكون في شيء

من الاجزاء

من اجزاء الازل متصلا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة
على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الا
زلي ممكنا انتهى النقل الثاني فانظر كيف وقع التخالف بين ما حكم وما نقل بلا واسطة
وا حاصلنا مع هذين النقلين اي النقل عن موضع آخر مع كثرته وقول الشارح فيما سبق
من ان الازل فوق الزمان اه كان نقلا عن الغير وكانه من اطلاقات الصوفية كما قال الاوحد
وعاء الزمان ثم الشارح اشار الى هو بقوله ثم لو سلم ان وجوده اه لا مادة البحث الذي
اوردناه في الاصل لان حاصله انه في اي جزء من اجزاء الازل وجد يكون وجوده
وجودا حادثا لا وجودا ازليا وحاصل ما اوردناه ايضا انه اذا كانت الاضافة
الحادثة كمالا فالوجود في اليوم او الامس ويمكن الاخلاص عن لزوم النقص
وثانيا ان ليس بناء الايراد على كون معنى لفظ الازل هذا او ذاك بل على ان كل زمان
فضله بقدر رسناه ايضا زمان حدوث بان وجه عينية العلة خصوصها في الحوا
دث اليومية خصوصا في حادث هذا اليوم بل في هذا الآن فضله هو الآن السابق
قوله اضرب عنه بقوله بل قد يدعى اه والحق انه يرق فان عدم كمال لنفس
الاضافة اعم من ان يكون طرفاها كمالا او غير كمال فادعاء كمالية طرفيها ترق لكن الاستحالة
الاضافة بها باق ولم يكن البحث منحصرا في انه لا يتصف الا بصفة كمالية
عدم الاتصاف بل اما هذا او ذاك مرددا سواء كان الكلام في الوجود الازلي او الحدوثي
وليس اضطرابا من الوجود الازلي الى الوجود الحدوثي قوله هو هذه الثلثة اه
ثم اذا كان له معنى عام شامل لجميع هذه الوجوه المذكورة فيكون المراد سلب جميعها والا
كما هو الطريق هو مصرح كما قال في شرح المواقف الاتحاد يطلق بطريق المجاز على كذا وكذا
واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر واستدل على ان هذا المعنى حقيقة
بالتبادر الى آخر ما قال هناك فيكون المراد من الاتحاد المسلوب ههنا هو هذا او احد المعاني الا
فرادها وسابع الحيدر جعل علم الوحدة الحقيقية اربعة اقسام الوحدة الاتصالية كما في
جميع الاشياء في اناء واحد والوحدة الاجتماعية كما في امتزاج الماء والتراب والوحدة
بطريق الكون والفساد كما في انقلاب الماء هواء او بالعكس والوحدة بطريق الا
ستحالة لكون الجسم الاسود ابيض وبالعكس قال الشارح ايضا

المصنف م
فكيف
غير لا
عدم م

فيهما اثنان اه بعلى شارح التجريد اراد اعلمه هو انه انما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود
واحد وهو فعا سبيل الكلام الى هذا الوجود الواحد بانه اما وجود لاحدهما او وجود احدهما او
وجود ثالث ثم بعلى هذا داعى الدفع بان هذا الوجود وجود ان اتحدا انتهى بعلى فنقل
الكلام الى الحادثين الوجود من حيث هو التسمية في الوجودات ولا يتحقق مخدم ثم نقل
السيد لا على ابطاله بانه يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وجوابا بان المحلين اتحد
متحدان انتهى بعلى فالحاصل ان هذا السطور من قبيل او لا انهما بعد الكنهما صارا واحدا
فان صح اخراجه اولا وان لم يصح اولا لم يصح اخرا ايضا الا ان تكون مراده منعا لوجه
آخر لبعض الدليل ولا يخرج منكلفي كما لا يخفى ثم قال اقول بوجه اجرائهما صل الاتحاد كان
كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص كا
نا اثنين وان لم يبق فقد زال ما زال التشخص فيلزم فناء لاحدهما او لهما وبقاء للآخر او
لثالث ولا يمكن ان يقال ان ههنا فليس مما نحن فيه الوجود لان كلا من التشخصين كان امتاز
به احد الاثنين عن الآخر وهذا الثالث لا يمتاز به منهما عن الآخر واجاب الشيخ في حواشيه
ههنا كان تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاسبه التشخص فاذا زالت كما هو المفروض
زال التشخص من حيث انه مميز ومتميز عنه بقي ذاتهما متصفة بالوحدة كما ان امتياز كل
من الوجودين امتياز خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزواله وبقي الوجود الى متصفا
بالوحدة بعلى لا يقال انه استدلال من انتفاء الاثنينية الملزوم للتميز على انتفاء اللازم التمر
لانا نقول انه ليس استدلالا بل عرضه ان التزام التمر كان لاجل الاثنينية
وحفظها فاذا فرضنا الاتحاد وزوال الاثنينية فنقول فلينزل الامتياز ايضا ويلزمه ويمتنع
لزوم الاسمى له ثم قال يمكن ان يقال ان الجواب بعد الاثنينية لزم اجتماع النقيضين
فان ارتفعت الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهذا خلاف المفروض او
بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على حالها فيصير الشيء الذي كان معروضا
للكثرة معروضا للوحدة وذلك محال لا يتكثر بل يتشبه في بعض الاشياء غايته ما في الباب
ان جميع الخلق يتوهمه وليس هذا هو الاتحاد الذي نحن بصدده بل هو اي الجوان يصير الشيء
على وجود ذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة
وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا بهذا الوحدة وتلك الوحدة في ذاتها اجابن دال بهذه او

سك

كليهما

بتلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان الكلام
امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا عين ب مع بقاء ا و ب معا كما يصير الجسم سقفا مع بقاء
الجسم والاسقف لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه فاذا تحقق انتقالهما
بالله بصفة لصفة الوحدة بعدما كان اثنين كان الباقي هو الامر الموصوف بالوحدة
والكثرة معا لكل واحد من الوحدتين المفروضتين بكثرة وذلك ظهر بهذه الدعوى بديهية
تكفي فيها تجريدها بحصل اطرافها انتهى **قال** الشارح انه يشابه امر حقيقة الى دفع
بعض الشيخ اجرد بالجسم هو من لا شعر في بدنه كما ان الامرد هو لا شعر في وجهه كما قالوا في وصف
اهل الجنة جرد مرد ولعل منشأ هذه الاقوال التخصيصية هذه الخصوصيات هو ما يسمع من الصوفية
في التجليات الصورية بانواع تجليه فلعله وقع من خواصهم وتبعهم عوامهم تقليدا الا
ما لعله تذكره من اكابر المجسمة بهم الظاهرون المتمسكون بظواهر الكتاب والسنة فان الا
الظواهر لا تدل شيء منها على هذه الخصوصيات وان دل على اصل المجسمة نعم في نقل البعض
عنه صلى الله عليه وسلم ما يدل على بعض الخصوصيات كما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال رأيت ربي في صورة المليح الشاب وادرجه في النظم بعض العرفاء الظرفاء كما قال
فزادت كل رخسار نرگس مخمور ✽ نگارت خط مشکین لاله سیراب ✽ ملاحت شکر
لعل باطو خندان ✽ لطافت دردرج عقیق جوهر ناب ✽ فروغ عارض مه پیکر
نسیم طره عنبر سرشت سنبل تاب ✽ تفرج کنی در روکه تا عیان کردد ✽ رایت ربي في
صورة المليح الشاب ✽ وقد مثل بعض الصوفية اختلافات الناس في نفسه تعالى
وبيان اوصافه تعالى وجل كبريائه بان دخل فيل عظيم في بلدة ما عظيم اهلها كلهم اعمى فقصد
والاستخبار من حال الفيل والاطلاع على انه كيف هو بهو اليه فلما قرب واحد كلهم كل منهم يلي الى
جانبه فوصل يد بعضهم الى خرطومه فاعتقد ان تمامه هذا ووصل يد بعضهم الى رجله ووصل يد
بعضهم الى ساقه ويد بعضهم الى اذنه فاعتقد كل منهم انه بتمامه هو هذا الذي
مسه وبعضهم احاط حساسه جميع اعضائه فلما رجعوا الى اهلهم اخبر كل منهم الى
اهلهم بما اعتقدوا والتمثيل بالمناسبة تحصيل حال العالمين المتخبطين بالاستدلال العقلي
العقلين ومن المحققين ومثل الحكماء الشفين مثل ان يكون الفيل في البيت او خارج البيت
وضياعه خارج البيت وفي البيت على عكس الفيل ينظرون من الشقف الحلقة في البيب
الثقب

قرص بدا

قال الشارح صار التراب طينا
ظاهره اتحاد التراب
مع كله فان الطين كل
التراب لا محل له فكان
الواجب ان يقال صار التراب
ماء ان صح والا فصورة مما
لا آخر لا يقال ان صار التراب
طينا يصح انه صار الماء
طينا فيصح صار التراب
ماء لان المتحد مع المتحد
متحد بالشيء لانا نقول لا
يلزم بذلك ثالث وهذا الاتحاد لا
يصح لان الشيء بهذا الاتحاد
لا يوجب الاتحاد وكذا الشيء
متحد بذلك الشيء بهذا الاتحاد
بل لا يصح حكمه انه كان
يقال صار الطين ترابا
كما يقال صار التراب
طينا والصحيح هو الحق و
الذي صح حكمه من العكس
فبين صح

داخلا او خارجا فسمع بعض كل واحد منهم على عضو من اعضاء الفيل فيعتقدونه كما مر
بحسب ما رآه واعتقده شيئا غير ما اعتقده الآخر فاذا سألهم قومهم عنه يقول احدهم
انه لكم وهو رأى الخرطوم والآخر انه كالكرسي والآخر انه كالاسطوانة وهكذا مولوى
هر كسى بر زبانه صفت حق تو كويد عاشق بسرود ودعوى مطرب بطرانه حالى اشه
ومنهم من فسر بالبلكفة او ظاهره انه عطف على ما بعد ثم اصطلحوا بعضهم من جملة المعطلين بانه
جسم حقيقة فسمع الكلام في ان كلامه او لاصحاب قال والمشبهة منهم من قال او بعضهم
منه التبعيض فيجب ان لا يقول معا بانهم بهذا القدر انهم فكيف يكون داخلا في المشبهة فان
مذهبهم كما ذكرنا ليس الا الاسم الجسم فلا يكون في خلافه اسم الجسم الله فالحق ان نطلق
على الله فلا يكون المعنى والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ومنهم من فسر بالبلكفة
الاول كذا وكذا الى بعض لم يقل انه جسم حقيقة وفسر الخلاف الجسم عليه بانه بلا كيف وبلا
خواص الجسم فلم يبق الا الاسم فان فسر هو فسر صحيح قولهم ومنهم من فسر بالبلكفة
بعض صار الى مذهبهم والحكم بالبلكفة والبلكفة معا بلا كيف مثل البسملة اشاره
الى بسم الله الرحمن الرحيم الحمدلة يشير الى الحمد لله رب الحق ولا اشاره الى لا حول
ولا قوة الا بالله ومثلها التهليلة في لا اله الا الله وهذه كلها للتخفيف في اللسانيات قال
ده لخصوص لفظ البلكفة في المذهب بل الى لفظ بلا كيف للتخفيف سواء كان هذا التخفيف
منهم او من غيرهم واما السنى فهو منهم لاصطلاح فتح مذاهبهم واخفائه تخلصا عما لزم
عليهم في نفسه ومن سمع العرعليهم فالتفاوت بين النسختين من وجوه الاول
ان شرط لتصحيح المذهب والاثبات في التسمي اللفظ والثاني ان اول منهم والثاني
اعم منهم او لغيره بل لغيره قطعة بعد ما ليس حالات وبل الى قال هناك لعلك تشتهي
ان تعرف حدا للكفر بعد ان يتناقض عندك حدود اصناف المقلدين فاعلم ان شرح
ذلك طويل ومداركه غامضة ولكني اعطيك علامة صحيحة مطردة منعكسة لتجعلها
مطمح نظرك وترعوي بسببها عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في اهل الاسلام وان
اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله صادقين بها غير
متناقضين لها فاقول الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام في شيء
مما جاء به والايمان هو تصديقه في جميع ما جاء به فاليهودي والنصراني كافران لتكذيبهما

الرسول

الرسول والبرهمي كافر بطريق الاولى لانه انكر مع رسولنا سائر الرسل والدهري
كافر بطريق الاولى لانه انكر المرسل مع الرسول وهذا لان الكفر حكم شرعي كالرق
والحرية اذ معناه اباحة الدم والحكم بالخلود في النار ومدركه شرعي فيدرك اما
بنص او بقياس وقد وردت النصوص في اليهود والنصارى والتحق بهم بطريق
الاولى البراهمة والثنوية والزنادقة والدهرية وكلهم مشركون فانهم مكذبون
للرسول عليه الصلوة والسلام وهو كافر فهذه هي العلامة المنعكسة المطردة ثم قال
اعلم ان هذا الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور كل الغور لان كل فرقة يكفر مخالفيها
الى تكذيب الرسول فالحنبلي يكفر الاشعري زاعما انه كذب الرسول في اثبات
الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش والاشعري يكفره زاعما انه شبه
وكذب الرسول في انه ليس كمثله شيء والاشعري يكفر المعتزلي زاعما انه كذب
في جواز رؤية الله تعالى وفي اثبات العلم والقدرة والصفات لله تعالى و
المعتزلي يكفر الاشعري زاعما ان اثبات الصفات تكثير للقدماء وتكذيب للرسول
في التوحيد فلا ينجيك من هذه الورطة الا ان تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما
فيه فينكشف لك غلو هذه الفرق واسرافها في تكذيب بعضها بعضا فاقول التصديق
انما يتطرق الى الخبر وحقيقته الاعتراف بوجود ما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم
عن التكذيب فان الوجود ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما
اخبر الرسول عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق فلنشرح
هذه الاصناف الخمسة وقد ذكرتها في التاويلات اما الوجود الذاتي فهو الوجود
الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل عنه صورة فيسمى اخذه ادراكا وهذا الوجود كوجود السماء ولكن يأخذ الحس والعقل صح
والارض والحيوان والنبات وهو ظاهر بل المعروف الذي لا يعرف الاكثرون للوجود معنى
سواه واما الوجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة في العين مما لا وجود له في خارج
العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهده
النائم بل كما يشاهده المريض المتيقظ اذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى
يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات بل قد يتمثل للانبياء والاولياء في اليقظة
والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة وينتهي اليهم الوحي والالهام بواسطتها فيتلقون

من امر الغيب في اليقظة ما يسبق غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم كما قال تعالى فتمثل
لها بشرا سويا وكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم راى جبريل كثيرا ولكن ما
راه في صورته الا مرتين وكان يراه في صور مختلفة يتمثل بها وكما يرى الرسول صلى
الله عليه وسلم في المنام وقد قال من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي
ولا يكون ذلك بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة الى موضع النائم بل على وجود صورته
في حس النائم فقط وسبب ذلك وسره طويل وقد شرحناه في بعض الكتب
فان كنت لا تصدق به فصدق بحدق عينك فانك ما وجدت قبسا من نار كانه نقطة لم تحركها
بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا وتحركها حركة مستديرة فتراه دائرة من النار والدائرة
والخط مشاهدان وهما موجودان في حسك لا في الخارج لان الموجود في الخارج نقطة في كل حال
وانما يصير خطا في اوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا في حالة واحدة وهو ثابت
في مشاهدتك في حالة واحدة واما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا
غاب عن حسك فانك تقدر على ان تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت
مغمضا عينك حتى كانك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج و
اما الوجود العقلي فهو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان
يثبت صورته في خيال او حس او خارج كاليد مثلا فان لها صورة محسوسة ومتخيلة
ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش وهو اليد العقلي وللعلم صورة ولكن
حقيقته ما ينتقش به العلوم وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون مقرونا بصورة خشب
وقصب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية واما الوجود الشبهي فهو ان لا
يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته في الخارج ولا في حس ولا في خيال
ولا في عقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته
وستفهم هذا اذا ذكرت مثاله في التاويلات فهذه مراتب وجود الاشياء فلنذكر
الآن امثلة هذه الدرجات في التاويلات اما الوجود الذاتي فلا يحتاج
الى مثال وهو الذي يجري على الظاهر فلا يتاول وهو الوجود المطلق الحقيقي وذلك كاخبار الرسول
صلى الله عليه وسلم عن العرش والكرسي والسموات السبع فانه
يجري على ظاهره اذ هذه اجسام موجودة في انفسها ادركت بالحس والخيال

اولم

ادركه بذلك واما الوجود الحسي فامثلته في التاويلات كثيرة فاقنع منها بمثا
لين احدهما قول النبي صلى الله عليه وسلم يؤتى يوم القيامة بالموت على
صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار فان من قام عنده البرهان على ان
الموت عرض وان قلب العرض جسما يستحيل غير مقدور صرف الخبر على ان اهل
القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون انه الموت ويكون ذلك موجودا في حسهم
لا في الخارج ويكون سببا لحصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك اذ المذبوح
مايوس عنه ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد ان نفس الموت
ينقلب كبشا في ذاته ويذبح المثال الثاني قوله صلى الله عليه وسلم الجنة
في عرض هذا الحائط حديث فمن قام عنده البرهان على ان الاجسام لا
تتداخل وان الصغير لا يسع الكبير حمل الحديث على ان نفس الجنة لا تنتقل الى الحا
ئط لكن تمثل للحس صورتها في الحائط حتى كانه يشاهدها ولا يستحيل ان تشاهد
مثال شيء كبير في جرم صغير كما تشاهد السماء في مرآة صغيرة فيكون ذلك صغيرة
ابصارا مفارقا لحد تخيل صورة الجنة اذ يدرك التفرقة بين ان ترى السماء في
المرآة وبين ان تغمض عينك فتتصور صورة السماء على سبيل التخيل واما الو في المرآة على سبيل صح
جود الخيالي فمثاله قوله صلى الله عليه وسلم كاني انظر الى يونس بن متى عليه
عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال والله تعالى يقول له لبيك يا يونس
فالظاهر ان هذا انبأ عن تمثل هذه الصورة في خياله اذ كان وجود هذه الحالة بتمام
سابقا على وجود الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انعدمت فلم يكن موجودا
في الحال ولا يبعد ان يقال انه يمثل بذاته في حسه حتى صار مشاهدا كما
شاهد العالم بهذه الصورة ولكن بشرق قوله صلى الله عليه وسلم كاني انظر فانه لم يكن حقيقة
النظر والغرض المفهوم بالمثال لا يعني هذه الصورة وعلى الجملة فكل ما يتمثل في محل الخيال
يتصور ان يتمثل في محل الابصار فيكون ذلك مشاهدا وقد ما بينا بالبرهان
استحالة المشاهدة فيما يتصور فيه التخيل واما الوجود العقلي فامثلته كثيرة
فاقنع منه بمثالين احدهما قوله عليه السلام اخر من يخرج من النار يعطى
من الجنة عشرة امثال الدنيا فان ظاهر الحديث يشير الى انه عشر

الحسي

عشر امثالها بالطول والمساحة والعرض وهو التفاوت الحسي
والحساب لي ثم قد يتعجب من تمثال الجنة التي كما دلت عليه ظاهر الاخبار
فكيف يسع السماء لعشرة امثال الدنيا والسماء من الدنيا ايضا وقد
يقطع العاقل هذا التعجب فيقول المراد به تفاوت معنوي عقلي لا حسي
وقياسي كما يقال هذا الجوهر عشرة اضعاف الفرس اي في روحه
الماليه ومعناه المدرك عقلا دون حسا فهذا المدرك ما لحق والتحمل
المثال للمثال قوله صلى الله عليه وسلم خمر طينة آدم عليه السلام
بيده اربعين صباحا فقد اثبت الله تعالى يدا ومن قام عنده البرهان
على استحالة يد لله تعالى هي جارحة فحسه او محيله فيثبت لله تعالى
يدا روحانيا عقليا اعني انه تثبت معنى اليد وحقيقته وروحه دون صورته
وروح اليد ومعناه ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع والله
تعالى يعطي ويمنع بواسطة الملائكة كما قال صلى الله عليه وسلم
اول ما خلق الله العقل فقال بك اعطي وبك امنع ولا يمكن ان يكون المراد
بذلك العقل العرض كما يعتقده المتكلمون اذ لا يمكن ان العرض اول مخلوق   يكون من
بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا لكونه يعقل الاشياء
بجوهره وذاته من غير حاجة الى تعلم وربما يسمى قلما باعتبار انه
ينتقش به حقائق العلوم في الواح

الواح

الواح قلوب الانبياء والاولياء وسائر الملائكة وحيا والهاما فانه قد ورد في حديث اخر اول ما خلق الله
القلم فان لم يرجع ذلك الى الفعل تناقض الحديثان فيجوز ان يكون لشيء واحد اسماء
كثيرة باعتبارات مختلفة فسمي عقلا باعتبار ذاته وملكا باعتبار نسبته الى الله في كونه
واسطة بينه وبين الخلق وقلما باعتبار اضافته الى ما يصدر عنه من نقش العلوم بالالهام
والوحي كما سمي جبرئيل روحا باعتبار ذاته وامينا باعتبار ما اودع من الاسرار وذو
قوة باعتبار قدرته وشديد القوى باعتبار كمال قوته ومكينا عند ذي العرش باعتبار قرب منزلته   قدرته مر
ومطاعا باعتبار كونه متبوعا في حق بعض الملائكة وهذا القائل قد اثبت قلما ويدا عقليا لا حسيا
وخياليا وكذلك من ذهب الى ان اليد عبارة عن صفة الله تعالى اما القدرة او غيرها
كما اختلف فيه المتكلمون اما الوجود الشبهي فمثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك
مما ورد في حق الله تعالى فان الغضب مثلا حقيقته غليان دم القلب لارادة التشفي
وهذا لا ينفك عن نقصان والم فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب
لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة اخرى يصدر منها
ما يصدر من الغضب كارادة العقاب والارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته
ولكن في صفة من الصفات تقارنها واثر من الآثار تصدر عنها وهو الايلام فهذه درجات
التاويلات ثم قال اعلم ان كل من نزل قولا من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات
فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى له
وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض
والزندقة ولا يلزم الكفر المأولين ما داموا يلازمون قانون التاويل كما سنذكر
اليه وكيف يلزم الكفر به وما من فريق من اهل الاسلام الا وهو مضطر اليه فابعد الناس
عن التاويل احمد بن حنبل رحمه الله وابعد التاويلات عن الحقيقة واقربها الى ان
يجعل الكلام مجازا واستعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي وهذا الحنبلي مضطر اليه وقد كان
سمع الثقات من الائمة الحنابلة ببغداد ان احمد صرح بتاويل ثلاث احاديث الحجر
الاسود فهو من الاصل ثم قال فاسمع الآن قانون التاويل فقد عرفت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس
في التاويل وان شيئا من ذلك ليس من حيز التكذيب واتفقوا ايضا ان جواز ذلك موقوف على قيام
البرهان على استحالة الظاهر فالظاهر الاول هو الوجود الذاتي فانه اذا ثبت تضمن الجميع فان تعذر

فالوجود الحسي فاذا ثبت بطلانها بعده فان تعذر فالوجود الخيالي فان تعذر فالوجود الشبهي المجازي
ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها الا بضرورة البرهان ويرجع على التحقيق الى البراهين
اذ يقول الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص الباري سبحانه وتعالى بجهة فوق ويقول
الاشعري لا برهان على استحالة الروية الى اخر ما نقل في الاصل ثم بعد ما بسطه فيه ذكر [illegible]
فما تحكم بصحته وما تحكم بفساده وعدم صحته واستشبع الكلام فيه غاية الاستشباع قال اعلم ان
شرح ما يكفر به وما لا يكفر به يستدعي تفصيلا طويلا يفتقر فيه الى ذكر كل المقالات والمذاهب
وذكر شبهة كل ودليله ووجه بعده عن الظواهر ووجه تاويله وذلك لا تحويه مجلدات
ولست اسمح بشرح ذلك او في ذلك فاقنع الان بوصية وقانون اما الوصية فان تكف لسانك
عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمنا
قضة تجويزهم الكذب عليه بعذر او بغير عذر او بغير عذر فان التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه
واما القانون فهو ان تعلم ان النظريات قسمان قسم يتعلق باصول العقايد وقسم يتعلق
بالفروع والاصول الايمان ثلثة الايمان بالله وبالرسول وباليوم الاخر وما عداه
فروع فاعلم انه لا تكفير في الفروع اصلا لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات وفي بعضها تبديع
كالخطأ المتعلق بالامامة واحوال الصحابة واعلم ان الخطأ في اصل الامامة وتعيينها وشروطها
وما يتعلق بها لا يوجب شيء منها التكفير فقد انكر ابن كيسان وجوب اصل الامامة ولا
يلزم تكفيره ولا يلتفت الى قوم يعظمون امر الامامة ويجعلون الايمان بالامامة مقرونا
بالايمان بالله وبرسوله ولا الى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الامامة فكل ذلك
اسراف اذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول اصلا ومهما وجد التكذيب وجب التكفير
انتهى فليحتج على هذا القدح النقل ههنا هذا ما قاله في الفيصل ولكن كفر ما ولي حشر الجسماني
بالروحاني في كتاب آخر قال في المنقذ من الضلال واما الالهيات ففيها اكثر اغاليطهم فما قدروا
على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ولهذا كثر الاختلاف بينهم فيه ولقد قرب
ارسطاطاليس مذهبه فيها من مذهب الاسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا
ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم في ثلثة منها وتبديعهم في سبعة
عشر ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت
اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة الاسلاميين وذلك في قولهم ان الاجساد

يفتقر بدل

قايلين بدل

الضلال بدل

لا تحشر

لا تحشر وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية ولقد
صدقوا في اثبات الروحانية فانها كائنة ايضا ولكن كذبوا في انكار الجسمانية وكفروا بالشريعة
فيما نطقوا به ومن ذلك قولهم ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا ايضا كفر صريح بل
الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ومن ذلك قولهم بقدم العالم
وازليته فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل واما ما وراء ذلك من نفيهم
الصفات وقولهم انه عالم بالذات لا بعلم زائد وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب
المعتزلة بمثل ذلك وقد ذكرنا في كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ما يتبين به فساد
راي من يسارع الى التكفير في كل ما يخالف مذهبه انتهى بعبارته تعالى فالعجب من الامام كيف يحيل
كلامه في المنقذ الى كلامه في فيصل التفرقة وقال في فيصل التفرقة واعلم ان كل من نزل قولا من اقوال
الشرع الى درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم
انه لا معنى لها الا كما مر نقله قريبا وما قال في المنقذ من تكفير القائلين بالحشر الروحاني فقط كما نقله
ههنا كيف يجامع هذا القول الذي ليس لوجود الروحاني وجود الجسماني بوجه من الوجوه الخمسة
للوجود وبعد ليس كذلك فحرمنا من التوفيق ووفقنا الى التوفيق والتوفيق بيد الله وقد
بالغ الامام في وقوع انواع العذاب الروحاني شرحه في فرقة المشتهيات وحرق بحجاب المعصية وحسرة
فوت المحبوب واصنافها الاول الى القبر والثاني الى القيمة والثالث الى دار القرار وسمي في عذاب القبر
بعض التفصيل قال احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض قال الامام فيسوق اليمين
تقبل في العادة تقربا الى صاحبها والحجر الاسود ايضا يقبل في السنة تقربا الى الله تعالى فهو مثل اليمين
لا في ذاته ولا في صفات ذاته ولكن في عارض من عوارضه فسمي يمينا وهذا هو الذي سميناه الوجود
الشبهي وهو ابعد وجوه التاويل فانظر كيف الداعي البعد الملتمس الى التاويل ولكن لما
استحال عنده وجود الاصبعين لله تعالى حسيا اذ من فتش عن صدره لم يشاهد فيه اصبعين
فاوله على روح الاصبعين وهو الاصبع العقلي الروحاني اعني روح الاصبع ما به يتيسر تقليب
الاشياء وقلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان فبهما يقلب الله القلوب فكنى
بالاصبعين عنهما انتهى فاعلم انه لو كنى بهما عن صفة اللطف والقهر بل مطلق صفات المتقابلة
كالخافض والرافع والمعز والمذل والضار والنافع لكان اشبه واقرب فان لمة الملك ولمة
الشيطان ايضا ترجع اليهما وتخصيص المؤمن لعله لانه مطلع على التقليب والمقلب وحاضر

المعتزلة ولا يجب تكفير صح

المعصية بدل

عليه الصلوة والسلام

اضطر بدل

صفتي اللطف بدل

غير غائر والا لعموم التقليب في جميع القلوب بل في كل ذرة من ذرات الكون يقلب الله
كيف يشاء ما يشاء ويثبت ما يشاء والثاني تنال التقليب قلب المؤمن انه بين الخوف و
الرجاء والكافر ليس كذلك **قوله** محجا اي مانع من نفوذه لكثافة الشعاع فيه جهولا لحجب
من رؤية المقابر وان كان كثيفا فهو يحجب عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ ولم يصل على الثاني ولهم امارات اقناعية موجبة
لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا واوردوا لابطال مذهبهم وجوها الاول
ان الشعاع ان كان عرضا يستحيل انتقاله وايضا يلزم ان يخرج من عين بقة ما يملأ نصف السماء
ووجه الارض مع سطح العين ويعود او ينعدم وفو حيها بغمض العين ثم اذا فتح خرج مثله
هكذا وكذا اذا كان جسما ويلزم خرق الافلاك او تداخل الاجسام بل تداخل الاجسام بعد والثاني
وضح الابصار من انواع الحيوانات بل يلزم ان نرى شعاع الابصار او نرى الزوج في كل مرئي الخ
والثالث انه لا يجوز ان يكون حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية اما الارادية فقط واما الطبيعية
فلانه انما يكون على جهة واحدة واما القسرية فلانه لا قسر حيث لا طبع ورد بانه يجوز ان يكون
الى جهة واحدة طبعه ولا ينافي قسرية والمسلم انها ليست الى جميع الجهات طبعه رفعا
للايجاب الكلي ولا يلزم رفع الطبع والثالث انه يلزم تشوش عند هبوب الرياح وصولا الى
خلاف موجهتنا ورؤيتنا ما هو خلفنا وعدم رؤيتنا ما هو في مقابلتنا الا ان يقال التشوش
فرع الممانعة مثل العود والمعروض انه لا ممانعة لحركة الاجسام ولا ادخلا اياها والرابع انه لو كان
بخروج الشعاع لوجب ان لا نرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك وان نرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانه لو فتحنا العين ابصرنا الثوابت والقمر
عن الكل انهم ارادوا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان تنعكس على سطحه من المبدأ
الفياض شعاع يصير ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث
الشعاع نسبت مقابلة للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية [illegible] حدوث
الضوء مما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين اولها ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس تحير في نظره مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها
وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا
بالغ ثم نظر الى لون آخر لم يره ذلك اللون كما هو ورد بان صورة اللون باقية في الخيال لا في الباصرة

الشعاع فيه لا المرائي ٢

واجيب

بانه ٢
واجيب عن الرؤيا فرق ظاهر بين المشاهدة والحس وبين المشاهدة واستحسوت الرؤيا صورة
للمرئي في تلك الحالة في الحس المشترك وثانيها ان المرئي اذا قرب منه لا يرى بمقدار يرى
احقر منه وهكذا حتى يضمحل وما ذلك الا لان صورة المرئي سطح من جرم الجليدية يحيط به زاوية مخروط
لا وجود له الا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر
بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيه من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر فيرى اصغر
فظهر ان التفاوت الواقع صغرا وكبرا بحسب التفاوت في المرئي اما متوسط او احتقار الزاوية
موضع الابصار فعلى هذا بالانطباع وانما احتمل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع ضعيف
ان يرى على مقدار واحد في التفاوت كلها سواء كان الزاوية ضيقة او لا اعرض بان القائلين بخروج
الشعاع الصيد عوضوا ان صغر المرئي وعظمه انما هو بصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها الثالث انه
للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان يخرج شيء منها ويتصل
بالمحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء منها الى المبصر ورد بانه قياس
بلا جامع واعلم ان رؤية الناظر في المرآة وجهه وما خلفه في المرآة يعود بخروج الشعاع ونيته
لان الناظر بين مثلا في مرآة واحدة يرى كل منهما شيئا واحدا فيهما في موضع معا [illegible]
واستدلوا على بطلان المذهب الثالث لو جوابا ولا ما نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
يستحيل ان يقوى على احاطة بنصف العالم الكيفية بل العصفور والانسان او الفيل لو كان كله نورا
او نارا لما احاله الى كيفية عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جلب عنده
فلا حل عنده بقال انا نتم ما ذكره لو كان يكشف المتوسط بانفصال الاجزاء من عين الرائي او ما كثر
من الكيفية القائمة بها في مجاورها ومجاور مجاورها وهكذا او في مجاورها ومجاور ما في مجاورها
كما تاثير النار في مجاورها ومجاور ما في مجاورها واما اذا كان مثل تاثير الشمس في مقابلها بلا انفصال
شيء عنها وبلا تكيف في نفسها تاثر في محل ومثل ان رفلا استحالة فيه ولا استبعاد وكيف يخلاف الظهور
وذيل الكلام يطول الكلام على مقصر بهذا **قوله** ثم ادا النظر ثانيا وغمضنا العين الخ ليس الغرض ان المعرفة الحسية
حين الغمض الخ وان المعرفة الحاصلة عليها من الابصار بل هو فوق المعرفة التي حصلت بخلاف الرسم
بعد قرض الابصار التي يحصل بهذه المرتبة نعم يجوز ان يكون الابصار الذي تم من الابصار الذي
ذلك كان مطلق الابصار لا خفاء وسابقا انهم منها **قوله** يعرف الرابع الخ بل شارح المحرر نصر المعدم
توسط الجارحة عند الاشاعرة وسمي بعد عرفت قال اولا ان المسئس لرؤيته الله ... عنه

بل ادراكها اياها انما هو بان يماسها المحسوس صح

فوق المعرفة التي حصل من الابصار التي على الغمض صح

ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالنظر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك بعينها لنسبة الى الله تعالى
من غير توسط تلك الجارحة وثانيها واعاد رؤيته على الوجه المذكور من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض
من الله تعالى على عباده فلا كلام فيها انقض انتهى ويحتمل هذا فانه مع هذا المحل كيف يقع النزاع فانه لا يصح
ان يكون محلا للاشتباه والنفي والله اعلم بالاسرار وفي التفسير المدارك في سورة الحجر في
قوله تعالى والباطن لكونه غير مدرك بالحواس وان كان مرئيا **قوله** فانهما يراد بهما احمرار
وبهت اربعة احمر لان كل من النشاة الاخرة فقط لان النشاة الاخرة مع التجرد والنشاة
التجرد مع الاخرة فلا تراد في الصورتين الاوليين والاجتماع في الصورتين الاخريين ولا النسبة بينهما
الا في الملاحظة والمفهوم **قوله** في النظر او في الى بان يراد من النظر الرؤية او يراد به العلم والمراد
السيح في استعمال الى مع عطف **قوله** وقد يتعوه بوجوه اخر منها ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني
آية من آياتك انظر الى ايتك اجابوا بانه ان لا يطابق الجواب السؤال للاجماع بانه نفي الرؤية وثانيها
الاندكاك اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وثالثها ان الجاهل بعدم الاندكاك لا عند الاستقرار
فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار وقال لا يخفى ان الثاني والثالث يخالف الاول لان منها اظهر
ان المنفي في الجواب نفي رؤية الآية ومنها ان سواله كان لقومه لا لنفسه اجابوا بان اللائق ان
يقول ارهم ينظروا اليك وبان احدا في الصاعقة وبان تجويز الرؤية ليس بكفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز
لموسى تاخير الرد وبانهم ان كانوا مؤمنين مصدقين موسى كفاهم اخباره بامتناعها والا لم نفد
طلب موسى والجواب للنفي لانهم وان سمعوا الجواب لكن لكون الجواب عن الله تعالى فلا يحصل لهم
بانكار موسى ومنها انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة طمانينة بمعاضدة العقل
والنقل كما يهدى ابراهيم عليه الصلوة والسلام **قوله** لا يسلكها احد من العقلاء وهذا انما يتم في
ما الاستعداد لموسى عدم ما يجزم انه تعالى عالم بل حكمة التجرد العقل الصرف ومن عندهم بل انهم
يقولوا انه لا يلزم ان يحصل لنا في مدة عمرنا شيء لم يكن حاصلا له عند ان علل في ذلك
جابوا تم واكثر واعظم منه مما لا يحصى ولا يعاس **قوله** فان قيل استقرار الجبل واقع الخ هذا النقض
ان ولنسلم لو تم لدل على الوجوب لان المقدم كان واقعا وان شرط بالاتفاق سواء فهم النقض
من الشرط التعليقي او الشرط الحكمي المعقول اي العلية الناقصة الموجودة الخارجة عن المقدم الكلي
والعامة كالظهر ... لابراد الاني بعد هذا الا واسطة **قوله** من حيث هو هو الخ هذا جواب عن النقض
الاحوال بالفرق بان المراد به الاستقرار المقيد بكونه حالا ... السكون للاحتلال بالاصحاب

كان كافيا بالرام القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة على ان فاخذتهم الصاعقة

في الكلام او بان الحال المسكوت عنه بعدم تخلف المقدم عن التالي ولكن في التالي لا يتم في القصد الحركة
والدافع للخصم هو هذا القصد ليستحيل الاستقرار معها ويكون المقدم محالا او انهم حملوا قيد السكون
ليس خلاف الشرط في المعنى ونفي حقيقة الكلام وصدقه على تقدير عدم القائم في القصد ولعل بهذا
جعلوا اكثر نسخ شرح التجريد وجه عدم القصد بها الى الرمز والاضمار بلا قرينة دالة عليه ولكنه مقصود به
في الكلام وهو كونه عين النظر وفي المستقبل وهذا الاستقرار لم يقع من الجبل فيه ولا قبل النظر
ولا بعده والدال عليه هو الفاء وان الشرطية الاستقبالية **قوله** فان قيل وجود الشرط الخ يعلم
حمل الشرط على الشرط الحكمي ولا ينافي ورود النقض على اي حال كما مر ومحمل الشرط على الشرط الحكمي ههنا لان
حمله عليه في النقض الاول لان النقض لا خصوصية له بحمل دون حمل على انه قد يعترض في النقض
التفصيلي والحل اللازم في كل نقض اجمالي في نفس الامر فانه لا يجري في الشرط التعليقي به السند النقض
ان والحل على ذلك منع امكان المقدم والشرطية الاستقرار مع الحركة ومقتضى السند ان يكون
ان يكون المهم هو الحملة الشرطية القائلة بانه ان استقر مكانه فسوف تراني فان حكمها نحلا بعد النقض
على الاجمالي النقض وهو ان يراد الشرط الحكمي وتنقض بحفظ ثم يمنع الشرطية بحسبه ولعل لهذا
سلك طريق الحل بعد النقض لانه حل بعد النقض بترك الطريق وان كان له وجه آخر الخ وهو انه
لم يصرح بانه حله كما يقال في الموضع وحله كذا وكذا ثم لا يخفى ان هذا منع منكر ومكابرة لان القائل
بهذه الشرطية هو الواجب تعالى ومنع الشرطية ثم الاستقرار او الرؤية يلزم منع قوله تعالى ولكن بنا ... هذا
على ان الشرط تعليقي وحكمه ليس كما ذكرت فتامل **قوله** وانضم الممنوع لا يكون الخ هذا من السوال الخ وليس
كما نقل **قوله** وانضم الاستقرار الخ هذا جواب آخر عن جانب الحفظ للاشاعرة معطوف على اجيب بانها
علت الخ **قوله** ثم النظر في حال الاحتمال الخ وجه النظر والتردد انه ان اريد من الاحتمال والاضمار
في الكلام تقدير عبارة في نظم الكلام فهو غير مسلم لجواز ان يراد من الاستقرار المذكور هذا المقيد وهو
بالشرط بدون تقدير عبارة في النظم وان اريد ما هو اعم منه فاستحالته محل تامل **قوله** احتمال الكلام
ان اساس الكلام في هذا القصد هو الاحتمال **قوله** والاولى اصح الخ لان الجواب الثاني كان مبنيا
على عدم القصد وتسليمه وعدم الكفاية بعده يكفي في رده في القول بعده بانه لا احتمال في الارادة
برفع الجواب الاول انضم **قوله** وقد بين الشارح الخ اشار الى ان عنه ايراد اما عنه ... ومنه جاز
هو انه اذا كان تكون المقدم ممكنا فانتفاء التالي محالا فلا ثم جواز انفكاك المقدم عنه بان يتحقق المقدم
ولا يتحقق التالي وهذا ينافي اللزوم فالجواب ان جواز تحقق المقدم انما هو بالنظر الى ذاته لا في نفس الامر

ولما تنظر الى ذات اللازم والازم الخ ممكنا بالنظر الى ذات ذلك الملزوم بذلك المعنى فان كان ممتنعا لزم
وفي نفس الامر وكان ان رجح لذاته كذلك المقدم مع لذات الملزوم وان كان ممكنا لذاته لزم خلاف
وليس فيه امكانا بالغير المستحيل فان المستحيل هو اقتضاء الغير لا ضرورة الوجود والعدم لا عدم اقتضاء
ضرورتهما فان الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب
بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم والامكان بالغير
هو اقتضاء الغير لا ضرورتهما نعم اذا قيس الى الامكان بالذات يلزم معناه عدم اقتضاء الغير
فان نسبة الذات الى الغير مفهوم الامكان بالذات لئلا يختل الحصر العقلي الثابت بمجرد ملاحظة
العقل مفهوم الاقسام واي كانت النسبة حقة ثابتة في نفس الامر وفي الحصر العقلي الثابت
الغير وخطاء شارح التجريد في حكمه بان الامكان بالغير على قياس الوجوب والامتناع بالغير هو
اقتضاء الغير وجود الممكن وعدمه فانهما ان الوجوب بالغير هو ان يقتضي الغير وجوده والامتناع بالغير
هو ان يقتضي الغير عدمه وقال وشارح التجريد اهمل معنى الضرورة في الوجوب والامتناع
الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما
لا اقتضاء الغير الوجود والعدم وليس كذلك كما عرفت نقل محشي التجريد ان يقول كون ضرورة
الوجود والعدم بالغير يلزم الوجود والعدم اثر الفاعل كما هو مذهب المتاخرين والقول بالضرورة لازمة له
لان الضرورة نفسها اثر له ونسبة الوجوب الى الغير مجاز انما هي بمعنى انه يقتضي الوجود
المحصل الضرورة وكذا الامتناع والامكان وفي حواشي الاستاد على التجريد لم يهمل الضرورة
في الوجوب الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور من انهم
فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له والامتناع باقتضاء العدم
والامكان بسلب الاقتضاء في القياس قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل
غاية التفصيل فارجع هناك ان شئت ثم بين الشارح وجه عدم حمل الامكان بالذات على اقتضاء عدم
ضرورتهما بانه لو كان معناه كذلك لكان الممكن ممتنع النظر الى ذاته فقال انما يلزم امتناع
ان كان المسلوب هو الضرورة المطلقة الذاتية او الغيرية وامااذا كان المسلوب هو الضرورة
مطلقا فلا وهو ظاهر فان ذات الممكن يقتضي ان لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم فاسد ان
لم يعتبر في مفهومه لئلا يختل الحصر العقلي البديهي والمصرح به يشهد عليه في حواشيه للتجريد
وههنا بحث فقال ان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية عن الطرفين
الحكم

الحصر في المواد الثلث او تحصيل الحصر بهذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او يكون عدمه
كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين
معلولا للغير وكم من انه وان لم يعتبر في مفهومه لكنه واقع لوجهين يلزم جواز الوجوب
الذاتي نظرا الى انه وانه ينافيه ويلزمه الوجوب والامتناع الذاتي على تقدير عدم
الغير وكلاهما مستحيل والتفصيل هناك فارجع ان شئت المعنى لو لم يقتض الممكن سلب
الذاتية يلزم جواز الوجوب والامتناع الذاتي نظرا الى ذاته لا بمعنى انه يقتضي الجواز فانه
ممتنع وتحقق جواز الضرورة الذاتية باي سبب كان بطلان الوجوب لا يكون جائزا فان وجود
الواجب واجب وهكذا في جواز الوجوب ينافي الوجوب وينافضه وحاصل الوجه الثاني انه يلزم
في الوجوب او الامتناع الذاتي الى عدم تاثير الغير والاحتياج الى الغير وهو عدم تاثير الغير فيكون
ذاتيا وهذا الصح ينافضه وسلخص انه لا نزاع بين الشارحين في ان الامكان بالغير بمعنى عدم اقتضاء
الغير الوجود والعدم في الواجب والممتنع جائز بل واقع بل واجب واما الممكن فان اريد
بالمطلقة فالضرورة متحقق لان جميع ما سواه لا يجوز ان يكون علة للممكن وجودا او عدما
من حال المقتضي وجوده ولا عدمه بل سوى او احدهم الاعتبار هذا الا ان علته لا يكون الواحد
يلزم ان يكون بسيطا وان اريد جميع الاعتبارات فلان كل ممكن لا يخرج عن الوجود والعدم واما
هو معلول عدم علة ممكن ذلك بما يتصف بالامكان بالغير بمعنى سلب تاثير الغير كليا
والعدم وان تحقق سلب كلي بالنسبة الى الوجود فقط كما في الممكنات المعدومة او
فقط كما في الممكنات الموجودة واما بمعنى ان يقتضي الغير ضرورة وجوده وعدمه ضرورة
فلا لانه يلزم التوارد او الانقلاب او جواز الوجوب والامتناع لا يجامعان الجواز لان وجود
وجوب الوجوب وهكذا واجب الخ ومدينوه في موضعه **قوله** سبعي
ههنا فان مباحثه مشهورة والادلة على الطرفين قائمة وادلة المبطلين راجحة وحيث
ان محققي المتكلمين الخ ذهبوا اليه وقال وليس هذا اجماعا في طرف اثباته ونفيه خلل عقلي
قوله اذا انت منهم القول بهاي تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى والانحصار المحل
في كل واحد وكون الطول والعرض منهما **قوله** حيث بين الخ قال امام الحرمين المراد
ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في التحريك فهمه الاكثر **قوله** فكيف يلزم عليه الخ
وفي دليل هذا تامل وفظ هذا انه اعتراض على السابقة واستقلال العقل الى البحث واكتفى بهذا القدر في التفصيل في المقام
واستقلال

في الممكن وان لم ينافي الوجوب والامتناع

والكفيا

قوله لما ليس الجائز وجود بعدم كون المرئي موجودا فيبطل تعلق الحكم به لاستلزام ايجاد الموجود وتعلق الوجود
على الايجاد ولو بالذات وهو باطل بخلاف المعدومية فانها تستلزم بعدم الوجود ونوبها لذات قوله وليس
من الصحيح جواب عن سؤال مقدر بان المراد من الصحيح الامكان الذاتي والامكان الذاتي للوجود مقدم
فكذا امكان الرؤية مقدم عليها وعلى وجود المرئي فلا حاجات بان ليس المراد الخ قال الشارح ورد شرحه
للمواقف الخ رأيت في بعض المتجددين انه كتب في حواشي شرح الشيخ المجدد فيه ان الاستطار المقدم
مرة بعد اخرى في التصال المطلق للمتوقع الحصول لا لتحقق الرجاء نعمه لم يكن حوة بعد حل المطالب نعم
واللذة وتعلل الخاص للمخصوص هو الغائة ونشر الاول اذ يكون بان تحصل لهم بسبب مشاهدة اثار
وقبول اعمالهم رجاء بحصول ما لم يكن مرجوا ولا يبعد حمل الاستطار في الاية على هذا المعنى كما يدل عليه
وجوه يومئذ ناضرة الاية قوله الا ان يقال الخ لا يخفى ما فيه من التكلف البعيد حيث لم يكن جواز
مذكورا سابقا في كلام المصنف حتى يكون ذكره ههنا اعادة في نظم كلامه نعم لو صل الشارح بذكره ههنا
مطلب فرد بجعله للقوم مطلب وذكروه مثل دعوى وقوع الرؤية فانهم اثبتوا اولا الامكان ثم
والمصنف لم يفعل كما فعلوا فكانه وجه من جانب المصنف بعدم جعله مطلب اخر لكان له وجه ولم يكن كذا
قوله لا ينافيه والفرق بين هذا الوجه للنظر والاحتمال الثالث ان هذا المنع لكون النظر المذكور في الاية
بمعنى الاستطار ما عفقا وانه متنازل لا دليل صحيح مع قبول المدعى والثالث احتمال في المدعى سواء كان
المذكور مثالا وللملائم اعلم ان المصرور ههنا اثبات ان النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية فقط
والوقعة مذكورة بعلة او بسطر او اصحت ولم يصح كلا وبعضا نعم لو كان المقصود من منع كون النظر
بمعنى الاستطار منعه بانفسه تحرير البرهان لتعمل بالمدلول وعدم تسليم ان النظر الموصول بالى
في الرؤية لكان مظهر في المقام فقوله انه لا نسلم ان النظر بمعنى الاستطار لا يكون متعديا بنفسه
لا يكون متعديا بنفسه وايضا قد يكون متعديا بالى ولعل هذا هو الغلط قوله حيث قال وليس بمعنى الاستطار
وجه العائة انه لو كان كون النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية معتبرا لما ساعا ذكر لوجب ان يقول
الاية اية او على ان الاية وردت الخ او ولو كان الاية وردت الخ واشباهها قوله او لم يمكن افراده
لما ذكر المعاني الاربعة للنظر مع وجوهها المختصة بكل منها وكان النظر الموصول بالى وجهها خاصا بالرؤية
كان في سلب المعاني الاخر والنشر رد وجهها خاصا بالعدم كونه منها بمعنى الاستطار خاصه لا لحرف
في سائر معانيه صرح بان النظر المذكور في الاية ليس بمعنى الاستطار لكنه اه وكذا اعلم ان يكون بمعنى الرؤية
مقتضى الدليل السابق ولا الخلاف ما اذا قال والنظر ادعى ان او ولانه مثلا لعلم انه لقصد مثل

اس

ولا وجه ان يقال المراد بالوقوع الوقوع وبالامكان هو الامكان ... الوقوع ... لا يتعلق

الى خصوص كونه بمعنى الرؤية والحال انه لا يصدق كما نزه والفرق بين الجواب السابق هو المشار اليه بقوله وكذا
الى في الاول الزام ان وليس بمعنى الاستطار المذكور ههنا بطريق انه في الدليل السابق غير مصرح او
وانه لا محل دليل له الخاص به وفي السابق يلزم ويمكن الترجم في ذلك اعلم ان المذكور ههنا بانه غير مانعه
مطلوبه في نفسه وفي شيء منها الا لحسن والقبح وامثاله وفي السابق ما يحل حرره وان كان عدم
وامثاله حقا ووجدان وجه مثل في الحسن المتلائم المعاش الى قيس بان يقال الرؤية وظهر
للرب غير مناسب بل غير جائز لا يغير لانه لا يعلم يحيط به الا وحظ قراءة طائر غير محتاج اليه ما ذكر
الى الاستطار مع قطع النظر عن كون الاية للبشارة مناسب عن جانب العباد وما نسبه الى الرب
الخصم وحده اليه كما سيذكره الشارح بحاشيه المراد او جوابا في الاصل فلو كان المراد من الام ما ليس هو
الاشارة الى منع المعتزلة كون النظر الموصول بالى للرؤية بل قد يكون للاستطار قوله والاجوبة
واب عن سؤال مقدر ناشئ عن الشاهد المستنبط من كلام المستدل للوجه الثاني للنظر والسائل الكل
جعله منع كون النظر الموصول بالى للرؤية كليا بل قد يكون للاستطار ايضا والسؤال الناشئ هو
المستدل بعد تجويزه كون النظر الموصول بالى للاستطار كما ذهب اليه المعتزلة والقاء المنع بهذا
نصح الجواب عن الاثبات الاستدلال عن ان النظر الموصول بالى للانتظار وحاصل الجواب ههنا
تكفي المنع ههنا والجواب هناك القول منع في مقابلة من يستدل بان النظر الموصول بالى للاستطار
في الابيات والمعتزلة وان كانت حالهم اولا لكنهم مستدلون في الابيات والكلام على الاول
اسند الا واحاصل اما لا يعني الاحتمال في الابيات المتقدم قوله والا يستدل على انه الخ هذا جواب
~~سلم بانه لو سلمنا ... في الابيات المذكورة بعدم كون النظر بمعنى الاستطار~~
~~لا نسلم تحرير كون النظر المذكور~~ في الاية للاستطار في المنع فيها وهذه الابيات كافية وحاصله
انا سلمنا ... الاحتمال المتقدم في الابيات لكن المراد ان في الاية احتمال كونه بمعنى الاستطار
باق ونفي الاحتمال في الابيات الدليل لا يستلزم نفي الاحتمال في الاية خصوصا بالنظر الى الموصوله
بالى فعلم لقطعه دليل اخر كما ذكره الشارح بقوله وليس بمعنى الاستطار الخ فاصح المنع في الاية
انما هو النظر الى الموصوله بالى وهو ليس في سلب الاحتمال في الابيات فقوله كما في الاية
الا يعني انه كما نفي في الاية احتمال كونه للاستطار بالوجه المذكور ذكره الشارح وانما معناه كما نفي
نظر الى الموصوله بالى فقوله باق يصح سواء كان المراد انه باق في الاية او كان المراد انه باق
قوله يحتمل ان يكون الى النظر والسائل اشارة الى الوجهين المذكورين معا لجواز ما ان يكون احدهما

لم يبق بعدر ذكر الوجه يقال في الاحتمال الخ الابيات يكون المراد بقاؤه النظر الى الموصوله بالى ...

توزيع

الا احد بهما او الا حرا له الا خر بطريق الترتيب او على خلاف الترتيب او بطريق توسع بان كل واحد منهما اشارة

الا كل واحد منهما معا فعلو من الفاعل بعد النظر عطفا تفسيرا او تاكيدا فعلو من وجها الثا للنظر

وما فائل على ان رجا لا من وجه قوله اشاره الى منع المعتزله الخ بان سلوك المنفي اشاره الى المنع والنقض

اشاره الى الجواب توزيعا او بطريق توزيع الكلام اشاره الى المنع والجواب بعيدا وقريبا قوله

فقد جاء لا انتظار كما في قول ان عرف كلام المعتزله وان كان بطريق المنع في الآيه لكن بطريق الدعوى

في الاثبات ومنها الجواب على ما لكن احابوا بالمنع قوله الاملال بكسر الالف وبشير وبهر جر خلق

تركيه وناصر مؤذن رسول صلى الله عليه وسلم وبيونه وجوليش وجمع بلد بهم اعدو يعني نويها كلاما

قوله الى وجهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليد الايدي في العرف قوله اشار على ما قيل

اي بالعدم سلم صحة نقض الدليل فقوله وان احتمل ان يكون الخ تصريح بما اشير اليه بعد التوقيع

ان يقال كيف تحمل وجها وهو منظور فيه كما ذكر فقوله فان هذا الخ تتمه الاستدلال الخ وتوجيه

البناء مع كونه منظورا فيه ان المستدل الخ مطلع على النظر وسبب كون النظر في الآيه يعني الالفاظ

تتمه كلام المستدل فلا يساعد البناء على [illegible] الا يساعد كونه تتمه ما قال عليه توجيه حمله على الرد

ذلك وكونه معرضا عن ابناء المقدمات فقد تم الدليل تفصيلا او اطال الكلام متعارف والدليل المنقول

لما لم يقوله موجب حمله على الرد بمعنى اولا في المنقول والتتمه من الشارح لعم العموم فا

لما ذكره الشارح لكن بعد الايراد والمنع وفي انه تتمه قدم من عدم التعبير عنوان الاستدلال

فما ذكره بقوله لعله لان الشارح قد عرفه وصرح تردد القوم الحمل والعدول بان الشارح قد حاصل

كلام القوم قبل الايراد وبعده لا يساعد قولنا بانه جعل تتمه لانه كيف كان لا نسلم في

ولي حصل ان الشارح ان كان مقدار الكلام القوم اولا واخر الكلام فقرره بوجه لا يرد عليه

شي بقدر الامكان قوله ولا يحتاج الى هذا الخ جواب عن مقدر هو انه قدم الشارح ان علم التعبير

ردوكرانه ليس بمعنى الانتظار لكون الدليل جاء به وحاصل الجواب التسليم

على ذلك التقدير وابتات الحاجه على غير ذلك التقدير

قوله والتتمه على تقدير كونه مرادا الخ جواب عن مقدر

هو انه يلزم افو انيه القمر منه تعالى على حاله

التتمه المشهوره والجواب اولا انا لا نسلم انه

تشبيه بل نظير وثانيا على تقدير

تقديره

ولكن يكفي للمعتزلة ان يقولوا الحاصل ان يلزم النظر ان في المشبه والمشبه به في البصر اعني نفع واحد والمغايرة بحسب المتعلق فقط واحد بهما يستعمل بالى والاخر متعد بنفسه فالقاعدة المذكورة منقوضة بما لكل وجه لكن اما الموصول بالى عام او المتعدي بنفسه او كلاهما عام واما احتمال كون التشبيه تشبيه رؤية بلال بالمطار ما في العام فحلا لا يوجد سلبه اثباته على اثباته وسلبه الى ان يظهر الوجه وكذا الكلام في البحث السابق في المراتب تامل

صح صح

تقديره لا انه لازم افوانيه القمر منه تعالى بل افوانية رويته تعالى للتشبيه بين المشبه والمشبه به

ويبقى الكلام في ان افوانية الرويه عن الرؤيه ان استلزم كما هو ظاهره افوانية المرئي

عن المرئي في كونهما مرئيين او كان المراد هو تشبيه بهذين بل هذا هو الظاهر لزم ان يكون

القمر اقوى من الرب في كونه مرئيا والتزام هذا لا يخفى ما فيه وان لم يكن من الصفات الحقيقية

فان الواجب يجب ان لا يتصف به ان كان فيه نقص والا فيكون الم منه من غيره و

حدوث صفاته الاضافية فان جوزوه لكن المية الغير منه تعالى فيما يتصف به مما لم يجوزه احد

فان قيل اللازم هو الا قوائيه في وجه الشبه لا في نفس الرؤيه ولا في لازمها الذي هو كونه

كون المرئي مرئيا قلنا ينقل الكلام الى وجه الشبه الخ فتامل حتى ينكشف الحال في ها وتريها

فظهر لك انه لو قيل في اول الامر بعد التزام ان المشبه هو الرب والمشبه به هو القمر الطالع

هو اقوانيه القمر في وجه الشبه لا في ذاته ولا استحالة فيه استحالة والاسلم ان لا يسلم التشبيه و

يسلم لا يلزم اقوانيه المشبه به وان كان مشهورا فان فيه اختلافا كثيرا فان من اهل فنه وكلام

الغرض البليغ الكلام صلى الله عليه وسلم لا كلامه الى كلام غيره خصوصا فيما يتعلق بالواجب تعالى

تعالى وتقدس قوله ان كون كون متعلق الخ جزان هو بط قطعا وجزكون الادل هو وي

فما ذكرنا ما نقل وجزكون التابع هو اقوى من متعلق المشبه به قوله فان افوانيه الشمس او جهله

ان نسبه العكس لا يصح لعدم قربهما منها فكمال انقطاع المناسبة بينهما لانه ابن هذا من ذاك

فكيف العكس قوله فتامل وجهه اي من توقف في وجه صحة الحديث كيف يسلم صحة هذا المثال

المصنوع حتى يستدل من صحته هذا الا صحة ذاك والاشبه هو التثبت ما لوجه الا يسلم ما فيه كما في

الحديث قوله حتى روي حديث اه يعني رووا في مقام الحمل على هذا المعنى وادعاء قوله

استدلال الآمدي في شرح التجريد وتمسك بالآيه من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة

في الادراك بالبصر واسناد الفعل الى الآله شايع والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم

او تلازمهما وجمع المعرف باللام عند عدم قرينه العهد والخصوصيه للعموم والاستغراق

باجماع اهل العربيه والاصول وائمة التفسير وشهاده استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه

قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال

حقيقة

الغرض من [illegible]

معنى تسميه رؤية [illegible] لا رؤية القمر [illegible] لا رؤية العين لا رؤية القمر لا يصح لعدم وبهما [illegible]

لا [illegible]

ولا تغفل ان ادراك البصر ليس فيه اسناد الفعل الى الآلة بل فيه اضافة الفعل الى الآلة والاعم منه ولا تكلف
فيه وكذا الاسناد في لا تدركه الابصار بل فيه سلب الاسناد الى الآلة فكذا لا تكلف فيه الا بما تكلف
في خلافه ثم قال في الجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله يدركه
الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى
لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون مع القول بتخصيص البعض بالنفي
يدل على الاثبات للبعض ولا انه حجة لنا لا علينا انتهى لعل سلب الموجبة للمهملة في قوة الجزئية
محل تأمل بل الموجبة المهملة نقيضها في قوة الجزئية فرفعها رفع الايجاب الجزئي ورفع الايجاب الجزئي
يكون سلبا كليا الا ان يكون مراده انه سالبة مهملة بدون ان نلاحظ قضية موجبة اولا ثم سلبها
ثم قال سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية ولازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة
الادراك النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري
لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها اذ نقول
الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى
لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين رؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة
التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وسمي رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير
توسط تلك الجارحة انتهى فانظر فيما صرح به من اخذ هذا الكلام من استقرار الرؤية الا لكن في تمام
وارتفاع النزاع المعلوم قال في تقرير ثاني وجهي التمسك وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه
ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
فظهر انه يمتنع رؤيته انتهى ولا يعقل عن الفرق بين وجوب التنزيه ووجوب التنزه والمفيد هو الثاني
ووجوب التنزه كاف في الاول ان لم يجب لذاته ثم قال وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال انتهى لعل غرضه ان عدم العفو

هو

١١٧

هو الانتقام مما يمدح به والعفو ليس بممتنع بل النقص مما يمدح به او هو عدم الانتقام ومما يمدح
به والانتقام ليس بممتنع بل هو النقص مما يمدح به فيرد ان عدم العفو والانتقام مما يمدح بعدمه
به وليس شيء منهما بجهتيهما ممتنعا كيف بل كل منهما كمال ولا يخفى ان صح منه باب ان يقال
مثله في الصفات ايضا بان يكون صفة يكون عدمها النقص كما في الافعال قيل نعم وقد عرض
في دليل القوم بذاته نعم حادث بهذا الوجه وليس جديد كما مر قلنا الغرض بعد تسليم مثله
انه ح — في الافعال يرد ان الفرق تحكم فينفتح باب الاعتراض اوسع مما كان ولا ينفع ما ذكرنا
فقط — هناك ايضا لانه نقض اجمالي بعدم الفرق وعدم الصحة في نفسه لا ينفي لا يقال راسا ان المذكور
هناك انه يجوز ان يكون عموم هذا الكلام كمال اذ مشروط كل منهما بزوال الآخر وههنا الموصوف
ان نقص العدم كمال اولا ما نم بل هذا لازم في عدم الاجتماع من المشروط لعدمه فيكون الجواب اظهر
ثم قال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات — اللذين ذكرناهما
الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون — اعني صح
لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اي من غير مقابلة ولا توسط
الآلة فمحض ما انعم الله تعالى على عباده فلا نم انها نقص انتهى فاحفظ انه جعل حجته لنا في — اثبات ح
ان المنفي هو الادراك بالبصر بالوجه الخاص لما فيه من سمات الحدوث لا الرؤية التي هي محل النزاع
او صحتها التي هي ايضا محل النزاع في مرتبة فلا يدعي انه حجة في محل النزاع او صحته التي هي ايضا محل
النزاع في مرتبة بل حاصله عوده لسند المذكور في جواب الاستدلال الاول بان المنفي ليس ما
هو محل النزاع بل هو معنى آخر والرؤية هو المتمدح بنفيه فلو لزم الامتناع من التمدح فانما هو في
معنى آخر غير الرؤية التي هي محل النزاع فتامل فانه لا يدل الا على امتناع ما هو المنفي بما كان هذا وقد
والاصح ان يريد بقوله على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه العلاوة فيكون حاصله
انه حجة لنا ومثبت لمدعانا ان سلم ان المنفي هو المدعى سواء اريد بالادراك بالبصر الادراك
بالجارحة خاصة ولو سلم انه مدعى او اريد غير هذا النحو عانه ولو سلم انه منع وحاصل العلاوة المذكورة
فيه فيصلا مقدما والاصل علاوة صحيح ايضا كما في الشرح والرأي رأي المعز ولكل منهما وجه ههنا

العلاوة ان ليس المنفي هو ما فيه النزاع وجعل ح

بدل
وجه آخر المرجح وهو ان يقال ان الممدوح به لا يدل على امتناع ما هو محل النزاع ولا على عدم وقوعه بل
على امكان ما هو غيره واقع بالاتفاق وهذا لا يتوقف على تسليم الاتحاد بين المنفي ومحل النزاع
ثم اعلم ان الوجه الاول لو تم انما يثبت عدم وقوع الرؤية والثاني يثبت عدم امكانها ثم
عدم الامكان يستلزم عدم الوقوع وكذا عدم الوقوع لكن مع ضم التمدح لو تم يستلزم عدم
[illegible] الامكان ففي جعل الاول والثاني وجهين لمدعى واحد كما هو ظاهر الوسط بالادلة الثلاثة
يحتاج الى التكلف لا يخفى بعده وكذا جعلهما وجهين لمطلبين متغايرين في اطراف الكلام حتى
يستأنس لوجه شرح للمقام فانه ان امكن ان يقال ان في الجواب الثاني ترقيا باثبات امكان
الرؤية باحد الوجهين المخصوصين او في الدنيا او للكفار او معا بعض فرضهم منهم هذا المرام يكون — المخصوصين بدل
حاصله انه لما ثبت الامكان في الصور المذكورة ثبت فيما نحن فيه بطريق الاولى **قوله**
بعد تسليم ان لا مدح اه ظاهره انه جواب عن ادبانه مثبت للمدعى والجواب بان المنفي اللازم
امتناعه هو الرؤية بالوجهين الخاصين لا ما هو محل النزاع مطوي وليس مراد مذكورا ويستدل
هو المراد بل معناه انه هو جواب بعد التسليم وكونه جوابا بعد التسليم انما فلا منطوق كلام
مذكر المنع الا لما قال وليس فيه دليل على مطلوبهم فان هذا اشارة الى الفرق بين المنفي ومحل
النزاع واخره كما قال بعد تسليم الاتحاد باحد الوجهين من كون محل النزاع هو الرؤية بطريق الاحاطة
المنعكسة كون المنفي هو محل النزاع تعرف في المنع بعد الثاني كونه مثبتا للمدعى ان تم ظ ولا يخالف
الجواب الاول في كون المدعى ما هو على الاول يخالفه الا ان يقال انه مثبت للمدعى المعروض
ثانيا او لا والمدعى للفرق اولا وثانيا بطريق الاولى **قوله** كقوله تعالى ليس كمثله شيء استشكلوا فيه — مثل ص
بان المدلول الحقيقي المثل لا نفي المثل له بل يلزم نفيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا اذا لم يعتبر النسبة
٤٩ المصطلح وتقواه المنسوبة بل عين مجرد الاضافة للتثنية كما يقال المثلان والمماثلان كذا لكن
واجابوا بان بعد حفظ وجوده لم يكف نفي المثل للمثل اما يصح باسقاط المثل وكذا اجابوا بزيادة الكاف
او المثل وتمكن المثل [illegible] ان يقال يمكن ان يقال ليس المراد من المثلين للمضاف والمضاف — المثل ص
الله تعالى والمغاير له ما اضيف اليه بل فرد احد منهما لا كلا جاء هو مثل المثل في قولنا الجملة الاسمية مثل
زيد قائم فالاسم مثل زيد والفعل مثل ضرب فمثل المثل المضاف الى زيد مغاير لزيد الصادق اذا كان

ذلك

١١٤

ذلك الواحد هو المثل الثاني ونفيه نفي مغاير زيد لان مثل زيد شامل لزيد في المثال وفي شبيهه
زيد فان قيل مثل زيد عام يشمل زيدا وسائر الاسماء فمعنى مثل هذا المثل يكون نفي مثل العام الذي
نفي افراده سوى زيد الصادق فلا يحصل التوحيد قلنا نعم انه عام لكن لنا ان نريد من ذلك المثل العام
مفهوما هذا الفرد بخاص حقيقة او مجازا او نريد من المثل المضاف اليه هذا المثل جميع المغاير المسلوبة
لزيد حتى افراده ذلك العام سوى زيد فيحصل التوحيد الحقيقي والا نحو ان نريد به التوحيد الاضافي
كما في لا ضد له ولا ند له وفي لا شبه له وفي لا شريك له كما في التوحيد في التنزيه بتقسيمه
حي والعلوم والسميع والبصير وهكذا واحدا او واحدا او مع ثاني ثاني او مع ثلثه ثالثه للتوحيد
الحقيقي التام من جميع الوجوه ذاتا وصفة ثبوتية وسلبية والجامع لجميع هذه ولا اليس الا لفظ
الفرد وكذا او لكان هذا التصرف في المثل الاول المضاف الى المثل الثاني ولا يحتاج الى ما اجيب عنه
فان يحمل المثل الاول على المثل الثاني ولزوم سلب عام شامل لجميع ما يغاير هذا الامر في مل يستلزم التوحيد
كسلب مغايرة وعمومه المثل المضاف الى المثل الثاني لا يستلزم دخول الواجب فيه وكون الواجب مادة افراد — من المثل الثالث ص
لجواز ان يكون مادة افراده سوى الواجب مثله فشامل للعموم لا يستلزم تحقق مادة الافتراق في الخارج
كمفهوم المتخص فرده ثم اعلم انه بعد ما اريد من المثلين ههنا مختص الاضافة وعليه [illegible] لزوم مثلية
احد الطرفين بمثلية الاخر في المثل الاخوة في بعض الوجوه جهتا القوم لا التسمية المصطلح المستلزم
للافراد والاضعف لمسلميين لا اعتبار الطرفين في الوصفين فيكون معنى كمثله في الجانب — و الاضعفه بدل
ما نحن فيه مثل شيء متصف بالخالقية او المعبودية مثلا كالواجب ولكنه ضعف من الضعف
من الوجه وجه الشرع تنبيها في المثلية ان كان وجه الشبه واحدا في المشبهين متعاد
بحال الحدث جعله وصفا عنوانيا او ذاتيا الوصف العنواني كالناطق في قولنا الناطق والحيوان
الناطق كذا او جعله محمولا فالاول للقضية امكان الوصف بحرف الاضافة فقط في اي قضية كانت — طرفه بدل
فعلية او ممكنة والثاني للقضية تحقق الوصف الطرف في الفعلية دون الممكنة على ما قرروا في الممكنة فانها
فيها كالعنواني في لزوم امكان اتصاف الطرف واما اذ قيل ان معناها ثبوت المحمول للموضوع حقيقة
بكيفية الامكان كما في الضرورية هو الثبوت متكيفا بكيفية الضرورة فيقتضي تحقق الاتصاف بالطرف
ما المثلية بالفعل كالفعلية عند تحقق القضية هذا هو الظاهر ولا يرد ان يكون الممكنة وعدم ما هو الموجهات — وعديا بدل

مجازا كما اورده لكن يقدح في عينية الممكنة العامة المطلقة والعقل يلوكه بعد الممكنة بلا فائدة لان الوقوع بدليل
على عدم ضرورة الطرف المخالف الثابت في الممكنة الى صحة تحقق الفائدة باعتبار سلب الضرورة عن الطرف
الموافق لكن يرجع الى الوجودية الضرورية وعلى ما ذكره القوم وان لم يكن راجعة اليها لكن يرد ما ذكر
على الممكنة العامة وان حصل قضيتان من الخمس والقضايا الفعلية تكون سالبتين في النظر او فيها
بحث معه في ان كل مثله هل هو محمول وشيء هو موضوع اسم ليس كما قرروا وصفه مقدمة لشيء فيكون
داخلا في الوصف العنواني كالناطق في قولنا الحيوان الناطق كذا افاد ملا محمد زاهد هل يجوز لعدم الصدق
ام لا او يلزم المانع بانه كل ما ان الحي لا يدل على عدم الجواز لان معنى كونه ثانيا انه في الحكم النافية
ما ليسته المسوح كالحجر ما ليس للتقدير المفعول ما ليس الفاعل مع جواز بعدهما على المسند اليه الحل
بل في جوبة لبعض الاوقات ثم النظر في ان المثلية هل هي من الاوصاف التي يستلزم ثبوتها لموصوفها
وجود موصوفها ام هي من قبيل الاوصاف الاحاسن التي لا يستلزم بل يتصف موصوفها بها
حال عدمها ايضا كالامكان فان المعدوم الممكنة ممكنة فالاحتمالات اربعة بل ستة باعتبار كون
القضية فعلية او ممكنة وهي احتمال فساده سواء كان محمولا او يكون المثلية من الاوصاف التي يستلزم الاتصاف
بها وجود الموصوف به ويكون القضية فعلية يستلزم ثبوتها المثلية لشيء من وجود طرفه الا ان يقصد سلب
المثلية عن طرف مع وجوده باعتبار عدم الطرف الاخر فنظر في الجواب لا اقل من العموم فان الحيثية
على العموم ثابتة لكنه موجه الكلام بقضية الاحتمال فان قبل الامكان وجود مثل [illegible] فلا تصحح كوجوده فلان
على الفعلية فلعل اللازم مكان الاتصاف بالمثلية فهو مثل لا شريك له فيصحح اما كون القضية سلبية فلا
يمنعها او ان صدق الوصف الفعلي وجود الموصوف كما في صفة الاحاسن فكذا اممنها وصدق
سلب حمل مثل المثل بالامكان مثل سلب الامكان الخاص عن الممتنع مع ثبوته للمعدوم فالممكنة وقد سبق
اعلم انه اذا اريد للمسمى المصطلح لا يصدق مثل مثل الشيء الا اذا اختلف في [illegible] الشبهين فيه
يحمل [illegible] بان يسلب مثل المثل كناية عن سلب المثل كما في قولك مثلك لا يفعل كذا [illegible] ولان
ان يقول انت لا تفعل [illegible] مذكور في العصر كالكشاف والمدارك والبيضاوي وغيرها الا انه قال
لعل هذه الكناية [illegible] اذا كان السلب عن المذكور [illegible] فانه الزم على المخاطب من عدم فعل مثله
عدم فعله وهاهنا بحث فيه لا يصح والاصل فان مقصود [illegible] مثل المثل هو الواجب انه باعتبار وصفه الطرف
مثل مثله منتف كما يشعر به الكتابة وعلى قاعدة النسبة

الكاتب [illegible] لان

الا لاضرورة

اثبات

موقوفه

على نفس النفي عنه

لان فرد مثل مثله نعم ليس هو الواجب نعم ولا يلزم من ارجاع سلب مثل مثله الى مثله ارجاع سلب مثله
الى نفسه نعم وهم بنو الامر على التثنية المصطلح والاحتمالات عشرة بحسب كونه وضعا او محمولا اثنا عشر على
الظن فافهم السبع مع الستة بعد اعتبار المتكلمين من اهل الفن مصطلح وغير مصطلح يزيد هذه احتمالا في مادة
الى الصحيح وغير صحيح فاعلم انهم الزموا من نفي مثل المثل له نعم نفي اللازم لنفي مثله نعم لطريق الكناية حيث
احد محالان مثلية نعم لازمة للمثلية مثله له نعم فنفي اللازم يلزم منه نفي ملزومه وهذا بناء على ان المتكلمين
مصطلحان وبيانهما ان مثل المثل للمتضايف للمثل بل [illegible] يدل فقال السعد [illegible] الحق
[illegible] كان نفيه عنه اولى في الكشاف او القوة عن [illegible] وغير هو على حصول [illegible] وبعد
[illegible] فلا يخفى ان الوجه احد محالان كلاهما على التقدير لا مقام ثم اعلم ان المثل ومثل المثل بالمعنى الاول [illegible]
وكذا اصلهما فارادة سلب المثل من سلب مثل المثل يحتمل ان يكون من جهة الارادة من نفي هذا امتنع ذلك لكونه
لازما وملزوما او يريد بالسلب وكذا السلب يدل من التصرف في المنع فاعلم ان كون المقصد منه نفي المثل لا
نفي مثل المثل لا يكون لعدم صحة نفي مثل المثل فانهما في الصحة سيان ووجود الواجب كفى مثل مثله فان كان مقصود
مثل المثل على التقدير وجود المثل هو نعم لا يقال ان صدقه كما يكون لانتفاء الوجود وقد يكون لانتفاء وصف كونه
مثلا مثله ثم اعلم ان قولهم مثلك لا يفعل كذا او مثلك لا يبخل وقد يستعمل في مقام منع المخاطب عما يريد ان يفعله
في محل ان يريد من هذا الكلام انت لا تفعل ولا تفعل كذا اذا كان في خلاف المثل وقد يستعمل في مقام الاخبار فقط
كما اذا كان للمخاطب منكر الفعل امر منسوب اليه بقول المتكلم نعم مثلك لا يفعل كذا [illegible] تجوز ان يكون في خلافي المثل
ويكون مثل المثل وكذلك الاسم مثل هذا لا يكون كما انه في الكناية على الاول لا يجوز وعلى الثاني لا يحتاج لا الحجة
الوقت موليس القاطع فانقطع الكلام ههنا في [illegible] الرابع والله اعلم بما سمع وما هو الواقع [illegible]
المحافظ والرافع ومعنى الدليل ومطلع الطالع قال الشارح لن للتأبيد جواب عن استدلال المعتزلة بقوله
تعالى لن تراني في جواب سؤال موسى الرؤية بان لن للتأبيد فاذا لم يره موسى ابدا لا يرى غيره الرؤية ابدا اهدا
اجماعا وحاصل الجواب ان لن ليس للتأبيد بل هو النفي المذكور المؤكد في المستقبل وليس مراده انه للتأكيد فقط
بدون النفي قال الشارح ولهذا قيد ابدا [illegible] وليس التحصيل في الجميع ان لن للتأكيد
لا للتأبيد [illegible] بالتأبيد ذكر [illegible] في شرح الملازم فانه يجوز التقييد بالتأكيد التأبيد ولعل [illegible]
[illegible] في شرح التجريد والموقف والعقائد مذكور فيها قال الشارح فانه قد يعدم او [illegible]
ثم [illegible] انه خالق بطبع الاشياء الممكنة بالاختيار والقدرة وكذا علم ان الخلق بالقدرة يتوقف على الارادة والعلم
علم ان الاخص [illegible] موقوف على العلم بل على الحواس فلو توقف شيء منها الا شيء من الممكنات لزم الدور فهذه المقدمة

اربعة بدل

المتلبس بدل

لا يفعل لانه يكون حاصل الكلام انت

الله معلومة معروفة كما انها مذكورة صريحا في اثبات وكذا الظلال انه تعالى لا يخفى عليك انه ينفي الكلام في الكلام السمع
والبصر اذا لم يرجعا الى العلم ولهم لا حاجة في اثبات صفاتهما الى الاستدلال الاراده الا ان تثبت ان الخلق بالقدرة
فان ما لم يثبت لم يمكن ان يدل بالعلم صريحا لم يعلم ان خلاف المعتزلة فيهما كما قال صاحب المعتزلة ليس خلاف في حصول المدعى
وهو انه غني لا يحتاج لشيء بل هو خلاف في مقدمات دليله لا يوجب تيسر الحصول المدعى بان يكون
يكون بعض من يريده على شيء من ذاته وصفاته فان خلافهم لنا في افعال العباد لا في العباد
ولا في الجواهر الاخر والافعال اعراض قائمة بالجواهر والعباد وفيهم الدليل فيهما المص بانها ليس من جانب منها
على شيء من ذاته صفاته فالاحسن ان لا نورده ههنا **قال المص** في شرحه ان كانت واجبة ومندوبة
فالله يريد وقوعهما ويكره تركهما وان كانت محرمة او مكروهة فبالعكس يعني يريد تركهما ويكره
وقوعهما فاعلم ان الكراهة لكونه مذكورة مكررا لكن لمعنى واحد مصطلح الاول في ترك الواجب والمندوب ههنا
كما قال ويكره تركهما فان ترك الواجب ليس مكروها اصطلاحا بل هو حرام اصطلاحي وكذا ترك المندوب ليس
مكروها اصطلاحا بل هو مباح اصطلاحي فلعله اراد بكراهة تركهما عدم اراده تركهما فانه لو اراد الكراهة
ما يعم التحريم وان صح في ترك الواجب لكن لا يصح في ترك المندوب والثاني في مقابل المحرمة وهي بمعناها الاصطلاحي
والثالث في صحيح فبالعكس فان معناه كما مر يريد تركهما ويكره وقوعهما فوقوع الحرام حرام لا مكروه وان كان
وقوع المكروه مكروها اصطلاحا ويصح اذا اريد بقوله ويكره وقوعهما كما في الاول وكذا اذا اريد ما يعم
التحريم بخلاف الاول والرابع حيث قال انه لا يتعلق بها اراده ولا كراهة فانه لو اراد بقوله ولا كراهة الكراهة
المصطلحة فلا تقابل بينهما وبين الاراده لخروج المحرمة عنها ولو اراد عدم الاراده كما سبق لظاهره فلا يصح لانه لو لم
يتعلق بها الاراده يلزم ان يكون غير مراد ثم فيلزم ان يتعلق بها الكراهة بمعنى عدم الاراده الا ان يراد بالكراهة
معنى عام شامل للحرام والمكروه ويكون المراد عدم تعلق الاراده سلب الوجوب والندب وعدم تعلق الكراهة
سلب الحرمة والكراهة المصطلحة والتحقيق ان الاولى ان يقال هكذا ان كانت واجبة فالله يريد وقوعه ويكره تركه وان كان بريده
يريد تركه ويكره وقوعه وان كان مندوبا يريد وقوعه لا يكره تركه وان كان مكروها فبعكسه هذا التحقيق سلم منها ان ص
بعض الاعلام **قال المص** وان كان تركه جائزا آه الظاهر ان ما كان للوصل فلا يلزم عدم جواز الترك في مفهوم
الواجب بهذا المعنى حتى ينافي اجماع صدور خلافه كما سنذكره الشرح والجواب بل لفهم منه كما هو قاعدة الوصل
انه ان كان ممتنع الترك يكون واجبا بطريق الاولى فانه لما اشتمل بالمحتمل اي وجوب الاخرى شرعا او عقلا او الذاتي
ويمتنع تركه ان وجد تعارض ما الخ قال لذا قال المعتزلة مفهومه هو تعذر العبد تعالى على ان يفعله وان ترك
ان يتعارض الوجوب ولا وتطلق المذكوره لقول لا يدل الا على هذا القدر لا زايدا فانظر في الجواب الاتي في الشرح

واحتمال

واحتمال ان يكون زائدة مع انه لم يوجد شرط الزيادة ويكون عطف كان على قدرا لكفى في الالزام عليه ثم لو
صح ذلك يستوي هذا الكلام لا لزم عليهم فالصواب في الجواب ان يقال ليس المراد وجوبا ولا نزاع لنا مع
القائلين بالوجوب بهذا المعنى بحسب المعنى وتناقضهم في الاطلاق ان كان من التوقيف والا فلا مناقشة في
الالفاظ ولا معنى **قوله** حتى يستقصره آه ليس المراد الاستقصار الواقع في احد بل المراد انه توجه الاستقصار اللهم
كما في اول المرتبة كما قال فيكون الكلام والبيان في المرتبة الاولى فبعد بيان احتمال الوجوب واصدار
ادرياد هو رعاية الحكمة لا وجه لان الله تعالى لو ترك رعاية الحكمة في جنبه نعم لانه يرجع ذلك القائل بالوجوب
على الله تعالى ويستقصره بهذا الحيث بانه اي معنى يريد ويسلبه فان اردت المعنى الاول والثالث فاما ما اخترت منهما
حتى يسلبه بل انما اخترت الثاني فلا يسلبه كيف وهذا مذهب الاشعري كما قال بل هذا المذهب مساوق مذهب الاشعري
فالصواب في الجواب اولا وآخرا ان يقول لا نزاع في الوجوب بهذا المعنى لان اهمال رعاية الحكمة في جميع افعاله لا امكن
رد الحكماء لانهم يقولون بهذا مرادنا من الوجوب لا يجعل الجواب من سبيل وقد عرفت ان كون النزاع لفظيا لفظيا اذ
قدح في الفرق الثالث ان علم ان بعضهم قدح في الآخر وان لم يعلم التشريح فيقدح في احدهما لا على التعيين
ان علم ان صدور احد هذين الكلامين في مقابل الآخر بطريق المنازعة وفي كلا الوجهين اذا اعتقد التنازع
والتعارض بينهما وتبادل وتداول مقالات كل منهما في ابدائهم وظهر قول كل منهما على الآخر وان لم يعلم
التنازع فيحتمل ان يكون صدور كلام كل منهما عن صاحبه بلا قصد رفع كلام الآخر ورده ويكون مرادهما
واحدا غاية انه وقع عباراتهم مخالفة اما في الحمل معاندة يمكن الحمل عليها الم فالقدح في حاملين المصالح فلمن
كلامهم على غير محمل بالغفلة وعدم التوفيق للتوفيق ولكونهم من الملتزمين المنافقين للتعريف المهيجين للنزاع
والفتنة الناصبين انفسهم للخلاف والنفاق عوض للوفاق الساعين في الشقاق ولا نعلم ما مر بهم لو ارتفع
الخلاف بالجدال فحصل بتكثير القيل والقال فان لم يتصالحوا مع الحرم بالخلاف والعناد ولم يتصالحوا بحمل كلامهم
فيحمل على الحق والسداد والصلح خير قال الشيخ محيي الدين العربي قدس سره والعرب ممكن بسوالي الشقوق جميع
المعتقدات زين كفته يروف ميحكس منه تحقيق اعراض ان تنسيك صبع كه خط خطاي كشيد
وقال لسان الغيب [illegible] المو[illegible] پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
وكذا قالوا از در [illegible] شاد [illegible] بيگانه [illegible] فان معناه على ما قال على الصلح لان معناه
ان يقول الصلح باطن كل شيء وخلافه بظاهره ومخالفة الطعمة الخالق فانه [illegible] نعى
بين وبين الموحد الحقيقي عن الملحد الحقيقي فان كلمهم في مقام التوحيد الحقيقي لا رد في باطن شيء من الملحد بعد
في الطاير الحسنة للموحد بحفظ ظاهره والمقلدون للتوحيد يعلون في الطعن مقابله للملحد الحقيقي مع عدم

وصول اليه مرتبة التوحيد اولئك هم الضالون بلا عذر لحاجته من الحق كل الخروج وقال ان يكون اصلح بحكمته
كل شي باطنه وظاهره وخالف الظاهر لوجه ولا يعمل بمقتضى الباطن فاحفظ ظاهرك واما ان يكون اصلح بما
بباطن الاشياء كلها وخالف الظاهر بظاهرها او عمم واما القول بان معناه اصلح بما عليك مع الحق وخالف بظاهرك
لا يخرج فتلك شعر هر كه او بهر رنگ يار خويش نيست عشق او جز رنگ و بوى بيش نيست فتامل فى انه لو قال الصادر
الى البرع ان عرض الله حفظ الظاهر فقط علينا الا ان البرع لنا معكوس واما كلامنا مع الاسفا عدم خلاف ظاهر
او باطنا وان كان الوجه علينا الا ان الابرع معنى النقض الان العرض عنهم بحق له من الصلاح ووقوع قوله فان بحق لاسنانح موير
فى الثالث اه فبطلان التقدير امر والوجوب بعده من فوكما فى النذور فان النذر من العبد وجوبه على الله
نعم وليس الكلام فى هذا الوجوب وعدمه فانه يفسر عن هذا الوجوب انما انه ما معناه فى حقه فيكون الكلام فى
اول المرتبه قوله فان بحق فى الثالث ان يقال معنى الوجوب على الثالث هو القصد على نفسه بان يفعل كذا وعدم
وجوبه عدم القصد بل لان بعد القصد هل يجب ام لا كما فى النذر ويجب بعد النذر ونقض النذر ليس هو بالفعل من
الحاشيه قال الشيخ الدين هو لدنا اه بان يهيئ له اسباب سلوك مسالك الدين وكذا اسلوك مسالك الدنيا فاتى طرق اسباب ۲
يريد ان يختار العبد بسر له السلوك والاختيار والفعل من العبد كما هو راى المعتزلة وعلم انهم لم يوجهوا فيما اتاني
الوفق من اللطف والاصلح فى الدين وليس بظاهر فان افعال العباد كلها مخلوق العباد عندهم فيفعل الواجب ليس الا
فى اسبابها ومعداتها قوله والقاء الصبى خصوص الصبى لا مدخل له فيه للغرض بل للقاء مطلق الحجر كذلك نقل الوجدان
عدم استحقاق الصبى للاحراق ظاهر من غيره ويحتمل ان يكون الاصل حيا وجعله الناسخ صبيا لقرب صورة الخط
فى الجملة قوله ان اردت بعض التفصيل اه ولعله اريد بهذا الكلام ههنا ان التفصيل ههنا اريد من التفصيل الذى اورده قدس سره
ههناک ۲ فانه بعض ما ذكرنا ههنا قوله والحق ان الامكان اه فاصله يرجع عن الجواب المذكور بان حاصل استدلال المعتزلة
الاعتراض بعد الجواب الاول ان الخلف والكذب اما جائز ان نظر الى ذات الواجب او لا فان جاز لزم امكان القبح
وان لم يجوز اوجب العقاب ويثبت اللطف ولا يرد بدونه بالنظر الى العفو حتى يقال امكانهما بالقياس الله وان كانا
ممتنعين نظرا الى ذات الواجب عندهما وحاصل الجواب المذكور بعده منع استحالته الى ذاته انهما من الممكنات
المقدوره لله تعالى بل الواقع من الانسان والشيطان فجوازهما جواز الممكن لا جواز القبح وحاصل جواب الشيخ بعده بعد
قلت الكذب نقص اه تغيير الاستدلال من جانب المعتزلة بان الكذب وان كان من الممكنات المقدورة لكنه من
المحالات فى حقه تعالى كاليد والجارحة فلا يكون من الممكنات بالنظر اليه وان كان ممكنا نظرا الى ذاته قال
الشارح بل الوجه فى الجواب اه يحمل الاخبار فى النزاع الاخير على القول بالاستدلال للازم لرده كلام السيد جواب
استدلال المعتزلة والنزاع بالنظر الى جواب السيد وكلام فيكون لا ايراد على جوابه قدس سره وقع فى البين من جهات

لله فى نظم الفقه فحمل ان يكون باعتبار الوجه وجهة الجواب كما هو الظاهر فيكون بحسب كل واحد من الاجوبة
المذكورة وبعضها وان يكون باكثر الوجوه فيكون النزاع بحسب المجموع وجميع الوجهين النزاع مجمل
الوجه الاول من الاجوبة بتوبه مشروط بعدم التوبة والعفو والكلام فى ان آيات الوعيد الانشاء انهم يدعى للتائب
هو انه عرف بين الكرام ولعل بعدم الشرك على عدم الفعل لكن الاول من جهة عدم الرخصة فى التام من جهة عدم العدد
والكلام فى الاول وفى الثانى هو الكذب والرابع والاول هو استحالة الكذب فى حقه تعالى بعد ما استدل بان الحسن والقبح شرعيان
الاصل عقليان والوجوب بعد تفصيل على ان يكون له الشارع لوجب ويحرم عليه لكن يرد على هذا الاخير اورد
على الاول ان مشروطيته العقد بعدم التوبة والعفو بالتوبة للقلع الشبهة فان الشرط فى الاول اذ تحقق من حيث
العدم لا فى الثانى اذ لم يتحقق التوبة حل بمنع العموم لا والكلام فيه او يتقبل اليه وكذا الكلام فى الوعيد مطلقا
فانه لا تخصيص فيه جملا لكن ان شرطا بالمغفرة قال الشارح فان شاء عفى وان شاء اخذه نقل عن الامام ان
هذا فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى
وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا قال العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب انه اذا جوز الكذب على
الله تعالى عند الاصل حاصل من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم يجز الخلف الا فى وعيد الكفار والعصاة فاذا
جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح
هذا الباب يفضى الى الطعن فى القران وفى كل شريعة ونقل عن الفعال ان الاية تدل على ان جزاء القتل
جزائک ۲ ذلك وليس فيها انه تعالى يوصل الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده ان فعلت كذا وكذا فجزاؤك ان اضربك انتهى
قال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية ان جزاء القتل هو ما ذكر وثبت بسائر الايات انه تعالى يوصل الجزاء
الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به قال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قال ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الاية انه تعالى يوصل اليهم الجزاء قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان بيان ان هذا الجزاء
حصل لقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو
ذلک ۲ حملنا على الاخبار على انه سيفعل لم يلزم التكرار فكان اولى ان يقال ان التكرار انما يكون عيبا اذا كان تكرارا محضا
لا لتأكيد ولا لتوطئة ولا تنبيها الى غير ذلك من الفوائد الباعثة للتكرار وفيه ان الاستحقاق التشخيص امر وتهيئة جهنم ومعداتها
لعذابه امر اخر لا يستلزم الاول الثانى ولا الثانى الاول فان التشخيص قد يستحق للفعل ولا يوجد اسباب الفعل وقد توجد الاسباب
ولا يوجد المستحق وقد توجدان معا ولا يقع لعدم الفاعل والعفوه ولا من ما ... الذنب عن الاولى او الحرام عن
الاتكال على الله تعالى وبعض الفعال ان هذه الاية لا تدل على الوقوع لانه لا دال على الوقوع صلا ما فى التفسير الوسيط
روى عاصم بن ابى النجود عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى فجزاؤه جهنم قال هى جزاؤه فان شاء عذبه وان شاء

ويكيد بن عبد الله

عن له شهدا قال عوان بن عبد الله ثوابو صالح وقد يقول الساطي الان يزجره عن ارم فجزاؤه كذلك القتل والضرب ثم ان لم يجاوزه
لم يكن ذلك منه كذبا انتهى وهذا النقل من ابن عباس لا يخالف نقلا آخر منه ايضا في ذلك العصر وهو ان رجلا ساله
القاتل المؤمن توبة فقال لا وساله آخر القاتل المؤمن توبة فقال نعم فقيل له قلت لذلك توبة ولذلك لا توبة قال جاءني ذلك
ولم يكن قتل فقلت لا توبة لك لئلا يقتل وجاءني هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكي لا يلقي بيده الى التهلكة
فاما تأويل بدل فاما تأويله قوله فجزاؤه جهنم فقد روي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هو جزاؤه ان جوزي ولكن يخالف
نقلا آخر منه ايضا فعن سالم بن ابي الجعد قال كنت عند ابن عباس فسأله رجل قتل مؤمنا متعمدا فقال ابن
عباس جزاؤه جهنم خالدا فيها الى آخر الآية قال فان تاب وآمن وعمل صالحا فقال ابن عباس وانى له التوبة وقد
سمعت نبيكم صلى الله عليه وسلم يقول يجيء قاتل المؤمن يوم القيمة حامل راسه بيمينه او بيساره وفي يده الآخر
قاتله يقول رب هذا قتلني فوالذي نفسي بيده لقد نزلت على نبيكم ثم ما نسخت حتى قبض يعني
هذه الآية ومن قتل مؤمنا متعمدا وعن القسم بن ابي بزة انه سأل سعيدا لمن قتل مؤمنا بدل ص
توبة فقال لا فقرأت عليه هذه الآية والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيها مهانا الا من تاب فقال سعيد قرأتها على ابن عباس رضي الله عنه
روايات اولها رجاء مطلق وثانيها يأس مطلق وان قارن التوبة وثالثها في الحمل
كما ذكر ثم كلامه في عدم العذاب اولا وان كان بلا توبة كما هو ظاهره والثالث
والثاني في قبول التوبة وعدمه والتوفيق بالحمل على التعدد كما ستنقل عن التفسير
ونفهم من الرواية الثانية منه وفي التفسير اللباب قال ابن عباس لا توبة لمن قتل
مؤمنا متعمدا قال وهذه انه مدنية نسخت آية مكية يعني ما في الفرقان من قوله
تعالى الا من تاب واكثر الآية ابن عمر في جماعة له توبة لان هذا مما
لا يقع فيه ناسخ ومنسوخ لانه خبر ووعيد وقدماء ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذلك قوله تعالى واني لغفار
لمن تاب الآية وعن زيد بن ثابت ان التي في الفرقان نزلت بعد هذه على
معناه من يقتل متعمدا مستحلا مستحلا للقتل وقيل ومن يقتل مؤمنا لايمانه
كما قال الزانية والزاني فاجلدوا اي لزناه والسارق والسارقة

والسارقة

عن ابن عباس كما رواها على فقال هذه مكية نسختها آية مدنية نحوه انتهى فاتعل في الوسيط صح

والسارقة فاقطعوا اي لسرقته قال ابو مجلز فجزاؤه جهنم ان جازاه وقيل امر ولا الله تاب
او لم يتب ان شاء عفى عنه وان شاء عذبه وهذا مذهب الفقهاء والمروي عن ابن مسعود انتهى
وقال البيضاوي في تفسيره قال ابن عباس لا يقبل توبة قاتل المؤمن عمدا او لعله اراد به التشديد
اذ روي عنه خلافه والجمهور على انه مخصوص بمن لم يتب لقوله واني لغفار لمن تاب ونحوه وهو
عندنا اما مخصوص بالمستحل له كما ذكره عكرمة ويؤيده انه نزل في مقيس بن صبابة وجد اخاه
هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدفعوا
اليه ديته فدفعوا اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتدا او المراد بالخلود المكث الطويل
فان الدلائل متظاهرة على ان عصاة المسلمين لا يدوم عذابهم انتهى فاعلم ان الخلاف
كان او لا بين ابن عباس وابن عمر في انه هل تقبل توبة قاتل المؤمن متعمدا ام لا سالكا
مع انه بكفر او بفسق كما في اللباب وخلاف عكرمة وغيره بعده في ان ذلك المحل بل العمد
في اثبات الكفر ودوام العذاب وهذا ان انه لا يتعلق بالان ومانسبه البيضاوي الى الجمهور
صح في انه في دوام العذاب وقصة مقيس يؤيد الكفر ودوام العذاب بل يؤيد عدم
قبول توبته ايضا اذ في قصته انه اهدر رسول الله دمه يوم فتح مكة وامر بقتله مع
سبعة نفر من المشركين وان وجدوا تحت استار الكعبة فقتله نميلة بن عبد الله رجل من قومه
وفي التفسير الوسيط ايضا انه مذهب اهل السنة ان قاتل المؤمن عمدا له توبة قال الشام
حسان كنا عند محمد بن سيرين ابحث عن هذه الآية ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء عن قريش بن انس يقول كنت عند عمرو بن عبيد في بيته فانشا يقول
يؤتى بي يوم القيمة فاقام بين يدي الله فيقول قلت ان القاتل في النار فاقول انت
قلت ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمنا متعمدا حتى فرغ منها فقلت له وما في البيت اصغر
مني ارأيت ان قال لك فانه قلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء من اين علمت اني لا اشاء ان اغفر لهذا قال فما استطاع ان يرد علي شيئا
واما ما روي عن ابن عباس وغيره من السلف انهم قالوا لا توبة للقاتل قال الاولى
باهل العلو سلوك سبيل التغليظ سيما في القتل كما يدل على هذا ما روي ان سعد

ابن عباس قال له رجل الى بعض الآية فقال كنت اظن فلهم قال ما بال بعد صح

سئل عن نوبة القائل فقال كان اهل العلم اذا سئلوا قالوا التوبة لو جاز اسا الرجل
قالوا التوبة قوله الله لكن المحققين لما اخذ علمت ان جواز عدم العذاب مما ذهب
اليه الاكثرون بل لعل الاجمعون بخلاف المحققين انما يلوح سبق كونه خلفا و يدعون انه من شرط
لا اقل ما ذكره الشارح في الملخص فعلى اي حال قالوا جاز و اسع قوله شنيده ام كه برين
خادم زر اندوده است قوله خطى كه عاقبت كار جمله محمود است قوله يا رجاء المنقطع
لا ينقطع رجائنا قوله بناه على انه هذا من قبيل الاستدلال من ظنى لا قطعى لا سيما الناول
معه في اثبات المرام من ذلك الظنى فلوح دليل الدليل و في اثبات اصل المدعى مع قطع
النظر عن ابدال ان مدلول ذلك الظنى ايضا هو ما نحن في اثباته الآن ههنا قوله والخلف
من وجه انما جواب عن مقدر هو انه لما كانت هذه الاية وعدا بالنظر الى الوعد ووعيدا
بالنظر الى الوعيد فاذا الخلف في احدهما الخلف في الآخر ايضا قوله فان نتبت الوعيد
اثبات عدم جواز الخلف في الوعيد في هذه الاية وفي الآيات الاخر بطريق بعض الرجال
قوله فان الوعد كلي كان الدفع توهم ان يقول متوهم ان هذه الاية في غاية الخ
والشدة بل مثل القسم فلا يجوز خلفها اجاب بان الخلف الصريح يكون اشد ولا يليق
اللطف والكرم مثل التزام الحالف الحنث والكفارة لمصلحة حيث لو بل عدوه دفعه
قوله نظر الى موقعه السابق البيت المذكور هذا بانقطع لا نقطع منزلة عظمت اي
الكبائر في العفو ان كالمم في البيت السابق رق في الرجاء قوله فان كل من كثر عصيانه
يقع توهم انه تعالى كان الكلام في تجويز الخلف في الوعيد الشديد المبالغ والتهديد
البيت انما يدل على تجويز العفو في العصيان الكثير والكثرة الرحمة على صاحبه فلا يصلح
للاستشهاد والاستمداد اجاب بان كثرة العصيان يستلزم شدة الوعيد الى اخره قوله
الشيء ولا تحقق قد لا ادي استحقاقا موجبا على الله ثوابا لما انه لا استحقاق اصلا دفعه
ما للعبد الوعيد بجزاء جهنم قال الشارح لانه لا حق لاحد الخ كان المناسب ان يقول لانه لا حق لا
شرعا ولا عقلا بما فعل فان المتوهم في جانب العقاب على العاصي هو الظلم والتعدي لانه
عقاب لا احسان وثواب كما ان المتوهم في جانب الثواب كان هو وجوب الثواب وحق العبد

ثم

١١٩

على العبد بل كان المناسب ان يقول لانه لا مقتضى من جانب العبد الا انه تعالى اراده وانه لا حق للعبد
عليه في جانب خلاف العقاب لكون ذلك ما يعام العقاب قوله الا انه تعالى بهذا اجوابه التزام
ان الوجه المذكور وجه الاشعري على مدعاه بان كان المراد من الحسن والقبح المفهوم من الكلام السابق
ما هو محل النزاع بين الفريقين بل احد معنييه الاخريين اللذين نقول بهما الاشاعرة ايضا
ملوك وجهات كما بين الفريقين قصد الشارح اعلم بقصد قوله الا ان المعتزلة الى الاستشهاد عن
حسن القبح في كون المراد بما هو محل هذا النزاع لكن بهذا الوجه وجه المعتزلة لسر كونهم لانه في هذا
المطلب قوله وما وقع في كلام الخ وكذا في كلام غيرهم ايضا ان غاية العلوم العملية الالية
حصولها لنفسها اذ ظاهر ان الشيء لا يترتب على نفسه لكن هذا المعنى سبق علم بوجه ووجود يجب
الفعل على وجوده المطلوب العامل لنفسه بخلاف الفاعل فانه لا يستلزم فان كان واقعا كما في
الواجب فانه ليس مقتضى الفاعلية في بعض الافعال يحصل عاقبة ان فاعله و ما يترتب عليه
لم يترتب وجود ان يسابق باحدهما علية لا حق بالاخر وفي بعضها ايضا عاقبة فاعله و
نفسه لكن وجودا لنفسه ايضا يسبق باحدهما على نفسه المعلول قوله لكن في سوال
بالمولى لا يمكن ان يدعي بان المساواة ايضا عن معلومة او يحمل بعد المرجوح ان يكون ذلك في
الاخر ايضا في نفس الامر فلا يسال بانه لم رجحت المساوي لان المثال لا يطابق الممثل له
لان المفروض انه لا حسن ولا قبح في نفس الامر للاشياء بل بمحض فعل الشارع ولكن يمكن دفعه
بانه يرد في المثال لكونهم ذوات العقول والطلب في الممثل له لانه من قسم الجمادات لا
شعور ولا طلب له فان قيل على هذا ايضا لا يطابق المثال الممثل له فلا يدفع له ايضا قلنا
هذا السؤال في اخلاف العقل وليس التمثيل باعتباره بل باعتبار المساواة في نفس الامر
الفقهاء سواء كان مع علمه كما هو الواقع او عالمه كالمثال بل ربح الواقع هو لسان الفرض
الواقع وما لم يكن للواقع صح فلا سان ولا سوال للغير سواء كان مرجوحا او مساويا
فعلى تعدد حلي بفضح الامر بخلاف ما الزمه المعتزلة فانه قد لا يكون الطرفان من الجمادات و
ان لم يكن يكونان اي شعور ايضا بل قد يكون احدهما واجبا وقد يكون مندوبا قوله على
اي حال المعنى صورة الاصل والعكس كما في المثال لو عكس وبانه لم رجحت المرجوح ففيه
وجب الله المعتزلة وان كان الامتثال مساواة او اختيار المرجوح اثم لكن لكنه يقوي سوال الترجيح

مع الحسن والقبح
ما هو محل النزاع
بان المراد ص

المرجوح ولسو اقع الله فالمعنى هو اضياد الطرف الراجح فلا امتثال مثله بل لا
امتثال اصلا لوجوبه في نفسه مثلا وان لم يثبت سوال الوجوب وهما ذهب اليه الاشاعرة
لا يستعين الطرف في نفسه ولا يوجد سوال باعتبار طرف للكون الطرفين من قسم المباحات على
ما بينهم كما عرفت والامتنان حاصلا على اي حال على التساوي قوله يعني انه صفة الكمال
اشار الى انه كما ان العلم والجهل نفسهما صفتا كمال ونقص فيكونان حسنا وقبحا
بالمعنى المذكور والموصوف بهما وهو العالم والجاهل يكون حسنا وقبحا كذلك لكون
العلم صفة كمال وكون الجهل صفة نقص صفة كمال ووصفه نقص فيكون اطلاق الحسن والقبح
على العلم والجهل لكونهما حسنا وقبحا بالمعنى المصدري بالنسبة الى الاشخاص و
المناسب للتمثيل في حسن الافعال وقبحها بهذا الكون الموصوف به من قسم الصفات
والافعال قالوا الكمال في شرح التجريد والمواقف الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان كقال العلم حسن اي
لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان و
اتضاع حال ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للكمال في انفسهما الخ — للصفات بدل
فلا يعقل عن ان الكلام المنقول يدل ظاهرا على ان الحسن والقبح انما يكونان
للصفات وبعض صفة الكمال لا يكون حسنا وموصوفها لا يكون حسنا بها وكذا
القبح حيث قال فالحسن كون الصفة صفة كمال مطلقا ولا شك ان الاشخاص لو
بالحسن والقبح ايضا يقال رجل حسن ورجل قبيح باعتبار اوصافهما لا بمعنى انه حسن
او قبيح اوصافهما من قبيل رجل مؤدب فذاك صفة جارية على غير ما هي له ولو
كان هذا الصحيح فان كان هذا اصطلاحا كما فهم من كلامهم فيجب الكفر بقوله
يعني انه صفة الكمال يعني الحسن كونه صفة الكمال قوله ولا يخفى انه هذا وقوع البين
قال الش ومقصود الاشاعرة الخ حاصله ان مقصود الاشعري رفع الايجاب الكلي
المعتزلي قوله فلا يعقل الا هذا او هذا التامل حاصله ان هذا التوجيه مع قطع النظر عن
مخالفه وجه انه مخالف لما ترى مرارا من انه لا حاكم سواه قال الش مؤيد لحكم العقل اما المؤيد
بالحسن وفي بعض النسخ الحكم العقلي باللام فالمؤيد بالكسر والحاصل ان العقل والنقل اذا توافقا
تعاضدا فيصح على كل منهما الحكم بانه مؤيد بالاخر ومؤيد له بالفتح والكسر فيصح النسخ ان
قوله

١٢

فقوله ولا يتوقف على الشرع الخ اشارة الى دفع سوال مقدر على سبيل الجمع والسوال انه كيف يؤيد
حكم العقل وحكم العقل يتوقف عليه وبناؤه على شرح الكبير والفارسي ايضا بصحيح على اصطلاح
قال الش لدوا الكهلا نصور رايه الاقال ان الي جبة مختص لعالو كان ذاتيا لما اختلف
وهو وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وعز باعدا اختلف عنه باب الكلام — اجيب بدل
اقل القبيحين لانه حسن وايضا لو كان ذاتيا لا صح النقصان في صدق من قال لاكذبن
غدا او كذبه انتهى والاصح على ما في شرح العضدي في الكلام اليومي وعلى ما نقل عن
الامدي في الغدي فانه لو قال احد لاكذبن غدا فلو كذب غدا الجميع الحسن والقبح في الكلام
اليومي هذا والغدي فان الصدق اي واحد من الكلامين المستلزم الحسن يستلزم الكذب في
الاخر المستلزم لقبح ذلك الاخر وكذا قبح كل منهما الكذب يستلزم صدق الاخر الحسن لصدقه
وملزوم القبيح قبيح وكذا ملزوم الحسن حسن فيتحقق في كل منهما حسن وقبح فيجتمع النقيضان في كل
منهما اجيب عن الاول بان الكذب في تلك الصورة ليس بواجب بل هو ارتكاب اقل
القبيحين وعن الثاني في حواشي الاستاذ رحمه الله بان الحسن والقبح اللازمين للشيء من جهة حسن لازم
وقبحه باعتبار له بالعرض ولا يناقض ما هو ثابت له بالذات كالجالس في السفينة فانه جالس و
ساكن بالذات ومتحرك بالعرض ولا تناقض ولا يرد نظرا على تقرير الامدي لوقوع الكلام
في الغد متعددا فيكون بعضه صادقا وبعضه كاذبا وكون لاكذبن كليا او في الجملة لجواز
فرض انه لا يتكلم غدا الا بكلام واحد والاختيار للمستدل في تمام دليله ولا يخفى ان النظر
انما لا اصطلاحي له بكلام الامدي ولا يكون الكلام في الغد واحدا فان صدق احد
الكلامين في الغد وكذب الاخر الجمعا اما ان يصح الكلام اليومي واما ان لا يصح بل يكذب
فهو كلام واحد غدا فعلى اي حال يرد عليه ما ورد على الامدي فانه ان الكلام العدي
الغد يكون اجتماع الحسن والقبح فيه فهنا هو المدار عليه في حسن الكلام اليومي وقبحه
العدي حسن لذاته قبيح لكذب الكلام اليومي بسببه وان قال لاكذبن في الجملة فالكاذب العدي
قبيح لذاته حسن لصدق الكلام اليومي بسببه والكلام على العكس في الصورتين والكاذب العدي — اليومي ص
في الاول والصادق العدي في الثاني لا دخل لهما في حسن الكلام اليومي وقبحه قال الش وبعد
تقرير الدليل الخ والزام اجتماع النقيضين وهذا الخلاف فيما اذا كانا شرعيين او اضافيين
اما الاول فلان عند التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان الحقيقة

بجوا اعتبار الشارع وجعله اما الثاني فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل للحسن وبجهة
اخرى محل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقيضين انتهى لا يخفى انه يحتمل ان لا
ان يعين الشارع لها في الصورة المفروضة الساقط والعائد ويحتمل ان يتعارضا
ويتساقطا او يبقى كلاهما وبهذا ان الاحتمالان منتهيان فلا الا باحد ثم الظاهر
الاخيرا وحينئذ يعلله لا يصدق على ما قالوا من انهما واسن بمعنى انهما مقتضى الذات
قوله الثالث الملائمة عند الكل لما وجدنا موضع النقل في ولك الشرح لكن في اوائل
مبادى الاحكام فيه ان الحسن والقبح اي يطلق لثلثة امور اضافية لا ذاتية الاول
ملائمة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض الثاني امر
الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له وليس ذاتيا اذ يختلف باختلاف الاحوال
والازمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكره آنفا
والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير وبالتفسير الثاني ليس حسنا ولا قبيحا
وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض وهو
بالاعتبارين الاخيرين حسن اما بالثالث مطلقا واما بالثاني فبعد ورود الشرع
لا قبله سواء فيه فعله قبل الشرع وبعده انتهى ولا يخفى ان الثاني ههنا اعم من الثاني
المنقول عن الشرح فعل بهذا اذا اعتبر فيه الثواب او العقاب آجلا مع المدح
او الذم عاجلا وههنا لم يعتبر الا المدح او الذم عاجلا بحسب الشرع ولهذا لم
بشموله لافعال الله تعالى ههنا ولكون المدح بامر الشارع وان لم يذكر هناك لكنه
معتبر فلا يذهب عليك ح انه يكون اطلاق الحسن والقبح على اربعة معان ويكون
هذا الملائمة الحكم بشمول هذه الافعال لله تعالى وذاك لا يستقيم لانه لا يصح ان تعالى الله
لا يستحق الثواب بسبب افعاله في الآجل كالمدح في العاجل الا ان يكتفي بالاستحقاق
في الجملة كما في العباد قوله من تتمة البحث الخ فان البحث ثم بعدمين احدهما ان التوقف
شامل لفعل البهائم وثانيهما ان فعل البهائم ليس بحسن ولا قبيح باتفاق الخصوم قوله
مؤيد السابع المعناه انه يؤيد البحث السابق في مطلق عدم مانعية التوقف
لا انه يعوده في عدم المانعية من جهة تلك المادة المذكورة فان مادة هذا غير مادة
ذاك فيكفي ان يكون المراد ان الصبي مع قربه فكيف البهائم فلا يحتاج الى التكلف

وماهو

في نسخة بالتكلف

تأييد

وماهو الايراد السابق لا يلائم كونه ايرادا في نفسه قوله ولكن يمكن ان يقال
هو انه يجوز ان يكون صاحب هذا التوقف ممن يقول بحسن وقبح
عن الموقف بالعرض كما هو مفاد المعدوم الثابت لا يستلزم الخروج عن الموقف العام قوله لان الخروج
بالكسر قوله كالمنقوش على الجدار الخ مع انه قد يكون صورتان من الصور الجدارية
مطابقتين على شيء واحد فيسلم بهذا ان المانع اما لا رجحان العنان او لا امكان دفعه
بان يقال صورتا الجدار المطابقتان لشيء واحد يتمايزان بحسب المحل لا انقسام
ان كان الجدار واحدا والا فيتعدده وليس الكلام فيه والصورتان العقليتان
لا يتصور فيهما ذلك لعدم قبول النفس الانقسام فلو تغايرتا فانما تتغايران بالذات
ويبقى الكلام في الصور الخيالية فان الخيال قابل للقسمة بحسب انقسام البطن الموضوع فيه
الخيال فهل يجوز ان يكون في خيال واحد صورتان من زيد مثلا في الموضعين منه
ام لا فههنا ثلث صور لتعدد صورة شيء واحد صورة عقلية وصورة خيالية و
صورة جدارية فتعدد الاول هو محل النزاع والثالث مسلم البطلان والثاني
هو الخفي فتأمل بعد ثم ان الجدار الواحد حصول صورتين متغايرتين فيه وبعض
حصول الصورتين فيها لشرحه والمدعى للمستدل هو انطباقهما على شيء واحد ثم
لا يخفى ان من الدليلين المنقولين ليس سنادا واحدا فان بناء الاول على ان كل واحد
من الصورتين صورة جزء من المعلوم وبناء الثاني على ان كليهما صورة شيء واحد
فلذا الحكم في الاول بلزوم التركيب في الخارج وفي الثاني بامتناع انطباق الصورتين
المتغايرتين لشيء واحد فالمناسب ان يجعل مجموع الدليلين دليلا واحدا بان يقال
يرد ان الصورتين اما ان يكون صورة جزئين في المعلوم فيلزم التركيب في الخارج
او يكون صورة امر واحد فيلزم انطباق المتغايرين لامر واحد فيتم الجواب
باختيار الشق الثاني الا ان ما قيل ثم يحمل انطباق صور متعددة لشيء واحد ان
رئي من بعيد يحصل مثلا اذ هاهنا صورة الجسم المطلق لا جمادا ولا نباتا ثم اذا قرب
يرتسم منه صورة الثاني مطلقا لا نباتا ولا حيوانا ثم اذا قرب يرتسم الحيوان مطلقا
وهكذا نوعا وصنفا الى ان ينتهي الى الصورة الشخصية والكل صورته وما ابتداء ثم
من اجزائه قوله امتناع الحمل ظ اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما مر نقله قوله فتأمل

الحمل

اشارة الى ان الاحتياج الى الجزء لا ينافي صدق مفهوم الواجب عليه والشارح مصرح به
في رسالة اثبات الواجب بان المجموع الذي لا يحتاج في وجوده الى الخارج واجب حيث
قال في جواب من جوز لكون العلة التامة لسلسلة الممكنات بعض سلسلة الممكنات ان الممكن هو
ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا او بالنظر
الى العلة التي يجب وجود المعلول انتهى ودعوى انه انما يكون واجبا لو لم يحتج الى جزء الخ وان صح
في مقام اثبات الواجب بناء على ما تقرر في محله من نفي التركيب لكنه لا يصح في هذا المقام
الذي هو نفي التركيب الا بلزوم المصادرة نعم دعوى انه انما يكون واجبا اذا لم يكن
شيء من اجزائه ممكنا فكيف اذا كان جميع اجزائه ممكنا لا يستلزم المصادرة صح الحكم بالترجيح
من وجه آخر والشارح مصرح بانه لا يكفي في وجوب الوجود المجموع والمقصود ههنا هو
تصريحه به **قوله** والجزء الاخر الى اخرى التردد في الجزء الاخر بان وجوده اما عين الجزء
الاخر هو عين وجود نفسه او غيره فعلى الاول وان لم يكف في وجوب المجموع كما ذكر في
وجه القائل السابق بلا واسطة ولا في الحمل حمل الجزء على الجزء والكل لكن يلزم ان يكون
الامر القائم بغيره صفة لغيره وقد مر تمثيلا ان الضوء القائم بنفسه انما هو ضوء او مضيء
بذاته ولا يكون غيره مضيئا به والا يلزم تعدد الواجب بل نقول احد الامرين
لازم امكان المجموع او تعدد الواجب وههنا احتمال آخر وهو ان يكون وجود احدهما
عين الاخر فقط ووجود الاخر زائدا على هذا الجزء وعدم ذكره لعدم حكم خاص به
قوله لمجرد المعارضة بل المعارضة التي هي بالتامل فان الموقوف هو التركيب العقلي فالاجزاء
هي الاجزاء العقلية ومعارضتها هو المعارضة العقلية بل لا خصوصية في المعارضة العقلية
بشيء بشيء فان كل ملزم العقل يعارض لكل ما فيه بلا تفاوت بل لا قرب ولا بعد فيه
لتجرده وكذا فيما فيه والوجود المجرد هو الوجود الخارجي فالمعارضة انما تحتمل ان يكون
في الخارج ان تحققت في الخارج وعدم كفاية مجرد المعارضة دليل مشترك للاستحالة التي
اليقين في موضع واحد تعددهما كالتنازع **قوله** فتامل وجهه هو ما مر بعينه من وجه
التامل وفي هذا الاحتمال وان لم يكن وجود جزء عين نفسه لكن وجود المجموع يكون
عين نفسه فلا يكفي وجوب عينه وجود الواجب في وجوب المجموع ولا يلزم تعدد الواجب
لكنه في الاول **قوله** غير متناهية في غير المتناهي والا يلزم ان يكون المجموع متناهيا لانه يكون

حاصل

حاصل انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية **قوله** فجرى فيه الدليل الرابع الاستحالة
منحصرة فيما ذكره الشارح **قوله** والحاصل انا نمنع الى اخره اعلم ان الاحتمالات في دعوى الحصر اربعة
الاول انه لا يخلو اما كل قدرة صادرة بالقدرة او ايجابا كلها او لا شيء منها صادرة بالقدرة
مهملة والايجاب ايضا او لا شيء منها صادرة ايجابا سلبا كليا فحينئذ السبق الاول لم يمنع الشارح وان
صح الحصر والثالث اما كل قدرة صادرة بالقدرة او ليس كذلك فلو كان ايجابا كليا
لانحصار الكلي ومنع الاستحالة وان صح الحصر ايضا والرابع اما القدرة بالقدرة او بعض
القدرة ليس بالقدرة فمختار كل من شقي الترديد ومنع الاستحالة وان صح الحصر ايضا والسند
في كلها ما ذكر وبعبارة اخرى اما كل قدرة بالقدرة او كلها بالايجاب او اما بعض القدرة
بالقدرة او بعضها بالايجاب فالانفصال في الاخير مع الخلو وفي الاول مع الجمع والخلو
الا ان في انفصال حقيقي والخلاصة ان القدرة اما كلها بالاختيار او كلها بالايجاب او بعضها
بالقدرة وبعضها بالايجاب **قوله** فظهر ما في كلام الشارح يعني انه على احتمال مسلم لا على اي
احتمال **قال** الشارح وقد عرفت التحقيق الخ حيث قال في بحث القدرة ودوام العقل و
امتناع التركيب بسبب العقل لا ينافي الاضطرار **قال** الشارح لان سلسلة الموجبات الخ اي قال بعض
من يسند اليه كلاما فيما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على ما هو المذهب فانا
نعلم بالضرورة ان سلسلة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليس كسلسلة القدرة
المتكثرة لا يقال لم لا يجوز ان يكون القدرة المتكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه
تعالى بالايجاب لانا نقول يكون تلك القدرة الواحدة كافية في كونها قادرة يصدر عنه
الاشياء بالاضطرار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى انتهى تعالى عما يقولون الى اخره
الا ان ذكر على سابقه فانه لا خصوصية له بذلك بل يرد على اصل الكلام مع قطع النظر عما ذكره
نعم اذا كان التفريع على اصل الكلام من تعدد القدرة وان تعددها اورد بانه في الاصل
ورسا او قال فلا تعال بجوز ان يكون الى اخره فالجواب بخلو عن الخدشة في الجملة وبانها في الجواب
فانه لو تم فهو مشترك بينه وبين ان يكون قدرة كثيرة مفروضة واحدة ايجابا او لا وعليه الى السابق
لا يوثر في الكفاية كما فيما يتوقف عليه الات الحائط والزارعة مثلا فانه ليس كاف في كل حائط
والزراعة بعينها والتشبث الى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا خصوصية له بالموجب
والمختار لو تم يستلزم ان لا يتعدد العلم والقدرة والارادة مثلا الخ وقد عرفت انه

صادرة بالقدرة فيكون ايجابا كليا فمنعه الحصر كما ذكر والثاني اما القدرة صادرة بالقدرة صح او كلها بالايجاب او اما كل القدرة بالقدرة او بعضها بالايجاب او اما بعض القدرة بالقدرة صح

يجب ان يكون القدرة مثلا انواعا مختلفة لئلا يلزم اجتماع المثلين قوله فلو لم يكن المراد من عدم تناهي القدرة المذكورة في المتن الذي استدل عليه بعدم تناهي تعلقاتها اذ ظاهر ان المأخوذ في دليل عدم تناهي المقدورات هو عدم تناهي القدرة بمعنى لا تقف والعكس وان كان دافعا للمصادرة الا ان لكن لا وجه لجعل عدم التناهي بمعنى لا تقف مطلبا وعدم التناهي بالفعل دليلا فانه يكون طلبا للادنى بعد حصول الاعلى واستدلالا بالاخفى على الاجلى ومع قطع النظر عن هذا ما ذكر في الدليل صريح في انه بمعنى لا تقف عند حد فوجب حمل الاول على ما يعم الفعل قال الشارح بناء على احالة الامور الغير المتناهية مطلقا اي مرتبة الاحاد اولا واما الاجتماع في الوجود الذي هو احد الشرطين الذين اشترط بهما الحكماء في جريان الدليل فليس بلزوم الاستحالة فيهما بناء على التعميم ايضا لان الاجتماع هاهنا مفروض والكلام في استحالة الحيثية الانعاق واقع والمشي اليه والخلاف في المعاقب فلو لم يعمم بحسبه لتم المطلوب لتحقق الاجتماع قطعا فالتعميم المحتاج اليه هو في الشرط الاخر الذي هو الترتب لاحتمال وجود المقدورات الغير المتناهية بلا ترتب فاثبات الاستحالة انما تتم اذا لم يشترط الترتب بين الاحاد ثم بعد عدم الترتب بين الاحاد اما ان يثبت الترتب بين المجموعات المتفاوتة على نسق واحد او المختلف لكنه متساو كما هو ظاهر الشارح وقد سبق او يدعي ويحكم بان الدليل وان لم يوجد ترتيب اصلا كما هو المشهور من المتكلمين نعم يمكن ان يكون مساعدا قولهم هو ملاحظة الترتب بين المجموعات كما بينه الشارح لكن لم يقع التصريح منهم وتصريحهم بان الترتب ليس بلازم يكون مرادهم منه ترتب الاحاد لكنه بعيد فقوله مطلقا يعم بحسب ترتب الاحاد وان صح التعميم بحسب مطلق الترتب ايضا كما هو المشهور لكن الاسار محل تامل لان الترتب في الجملة بين الاحاد او المجموعات لازم في كل مجموع مجموعات متناهية كما في المجموع الذي هو العلة في الاربعة سوى المجموع الاول والكل او غير متناهية كما في المجموع الغير المتناهي وهذا الترتب يكون في الزمان ولا يتوقف الدليل على الحكم بالاستحالة وان لم يكن ترتب بوجه قوله وان كان اللازم ضعفه في الاول اي كون القدرة فانها مذكورة معدمة على الارادة ويمكن الوصف بوجه اوفق اي قوله صفة عدد المقدورات لا على ما نقل بعض من تسعد الله اقول فاد هذا القول اظهر من الكفاية

سلا

لا التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكونهما لعدم صحة الفعل والترك وكذا حال الوجود والا يلزم الخ كما يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في الافعال الغير المتناهية الاختيارية ليس الا الذات الموجب لا شيء من صفاتها انتهى تعالى اولا ان الصحة في صحة الفعل صفة الفعل وفي صحة الترك صفة الترك وثانيا صفة الفعل والترك لا بانه يحصل للثالث انه صفة وثانيا صفة الفعل والترك او الصحة لا بانه يحصل لها منه انه صفة العام الاب فان العام صفة الاب وثانيا صفة الابن لا انه بل يحصل لزيد انه صفة على حده مع خلاف لكونه عام الاب وثانيا صفة العام لا انه منه يحصل له انه صفة اعتبارية وكيف لا يتعلق القدرة بالفعل والترك وقد عرفوا الارادة بانها صفة توجب تخصيص احد المقدورين والمراد من المقدورين هو الوجود والعدم والفعل والترك لا الممكنات الاخر والا لوجب ان يقول احد المقدورات ثم تخصيص احد المقدورات لا يكون في خصوص الفعل والترك بل يجب تخصيص اوقاتها ان نسبة التأثير الا القدرة كنسبة الاخذ والبطش الا اليد والقطع الا السكين وقالوا ان القدرة يؤثر على وفق الارادة وقد مر شبهة من المعتزلة ان قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة لا يستحق الثواب والعقاب والظلم ليس فرق بين العلم والقدرة وما اجاب الاشاعرة عنها الا بان القدرة يستلزم الاعم من التأثير والكسب فالتأثير في قدرة الله تعالى والكسب في قدرة العباد ولم يقولوا ان القدرة لا تؤثر اصلا فلا اسمى له والمقصد انهم فرقوا بين القدرة والارادة بان الارادة تخصص والقدرة تؤثر على وفق الارادة باي معنى كان التأثير وبهذا الوجه حكموا بامتيازها عن الارادة وعلى ما ذكر ينعكس وجه الفرق وثالثا ان صحة الفعل غير صحة الترك وهذا يكفينا ورابعا انه يفهم من كلامه ان وجه التأمل هو ما ذكره وانه لا يعقل اصلا وجه ما ذكرناه والاصل لانا نذكر ونرجع الامر بالتأمل ايضا لغاية ظهور فساده بل الوجه انه لا يلزم من كونها مخصصة ان يكون المؤثر هو في الحقيقة هو الارادة غايته ان يكون كالجزء الاخير من العلة وهناك ان الارادة يتوهم ان الارادة مثلها مثل ان يوضع سكين على شيء لا يحرك فاذا اوكه احد ينقطع ذلك الشيء لحصول تعلق القدرة قبل تعلق الارادة وعدم

ليس للاذات القادر لا قدرته ولا ارادته كما ان الفاعل المؤثر في الافعال

تأثيرها وحصول الاثر بعد تعلق الارادة فالارادة كالمحرك للسكين فهي المؤثر
حقيقة كما ان القاطع حقيقة هو محرك السكين بعد وضع السكين اولا وحاصل
الدفع انه ليس مثل ذلك بل هو مثل رفع المانع من القطع او وجود شرط وفيما نحن
فيه مثل وضع سكينين مع مانع القطع على شيئين على السواء بهما الوجود والعدم و
ارادة احدهما مثل رفع ذلك المانع عن الاخر فقط وقد استحق بهذا المستند ان تقال لم
عنان كشيده روای شهد یار کشور جوی ﴿ که هست بر سر راهی که داد خواه
نشست﴾ **قوله** فتامل فيه لعل وجهه انه يجوز ان يكون الارادة متحركة اليد السكين في قطع
شئ والقاطع عرفا هو ذو اليد اذا حرك **قوله** فكل جملة منها بعد نسبته الواحد الى الاعداد
يلزم ان يكون الحمل المسابقة في غير المتناهي متساوية بل مساوية للواحد ايضا لان نسبتها
للاعداد واحد واحد لانا نقول ليس المراد ان نسبته كذا بالنسبة الى غير متناه واحد
فان نسبة الخمسة والستة والعشرة مثلا الى المائة ليست كنسبة الواحد اليها ولا كالاخرى
اليها وهذا ظاهر بل امثال كل جملة منها بعد غير متناه في غير المتناهي فان العشرات مثلا غير
متناهية في غير المتناهي كالاحاد فيه كما ان عدد الايام غير متناه عند من يقول بقدم العالم
وعدد ايام شهر واحد متناه جزء من تلك السلسلة وعدد شهر ايضا غير متناه في تلك
السلسلة فهذه السلسلة جزء الاولى وكذا ايام السنة الواحدة جملة متناهية من
السلسلة الاولى والثانية وامثال هذا اي عدد السنين ايضا غير متناه فيها فواحد
السلسلة الثالثة هي جملة عدد ايام السنة الواحدة وواحد السلسلة الثانية هو جملة ايام
الشهر الواحد في غير المتناهي فتامل بعد فانه يلزم ان يكون جملة من عدد السنين في سلسلة
مثل الواحد في سلسلة عدد الايام مع ان المنسوب كثير والمنسوب اليه قليل فيها بالنسبة
الى المنسوب والمنسوب اليه في سلسلة عدد الايام والحق ان المقصود من كون نسبة كل جملة
الى غير المتناهي كنسبة الواحد اليه انه لا يتعلق انها اية نسبة من النسب المعدودة مع ان
الجملة يتحكم على الكثير من احاد السلسلة كما ان الواحد لا يتعين نسبته اليها فان نسبة البعض
من عدد الايام مثلا الى سلسلة عدد الايام غير متعينة كنسبة واحدة مثلا الى تلك السلسلة وتفاوت
غير المتناهي عن غير المتناهي ان كان المنسوب واحدا لا يوثر في تحقق النسبة وعدم تعينها
وكذا تفاوت المنسوب عن المنسوب مثل عشرة وعشرين او واحد الى غير متناه

فكل جملة في سلسلة مثل الواحد ٣

اليها مقدارا واحدا ٢

لو لزم

يلزم عدم تحقق النسبة وعدم تعينها وكذا تفاوت المنسوب عن المنسوب مثل عشرة وعشرين
او واحد الى غير متناه وواحد لا يوثر في عدم تحقق النسبة وعدم تعينها ولا ينبغي لهما يحكم
الا ان يطمئن قلبك **قوله** بطريق التوزيع والاجتماع التوزيع ان يكون في ملك اثنين
اثنين وفي اخر ثلثة ثلثة وفي اخر اربعة اربعة وهكذا الى كل ملك ويحتمل عدم ارادة الحصر
في هذه الوجوه المذكورة بان يكون خمسة خمسة وان يكون هكذا مقدار ارع نظم الكلام
فيكون المذكورات مذكورة تمثيلا والتوزيع في بعض مثنى وبعض ثلث وبعض رباع
بعدد ذلك بان يكون في ملك وملك اثنان اثنان بان يكون في كل منهما اثنان فقط وكذا
في ثلث ورباع بان يكون في كل ملك النصف بالثلث ثلثة واحدة فقط لا ثلثة
ثلثة معدودة وكذا في كل مصنف بالاربع اربعة واحدة لا اربعة اربعة معدودة و
يكون جماعة منهم مشتركين في ان اجنحتهم اثنان والاخرون في ان اجنحتهم ثلثة واخرون
في ان اجنحتهم اربعة وهكذا ان قدروا هكذا الا احتمال الثالث والاجتماع ان يكون لملك
واحد اجنحة كثيرة يكون وضع بعضها اثنين اثنين وبعضها ثلثة ثلثة وهكذا احتمال **قوله** عطف
عطف على السرقة ليهرب عن احتمال العطف على نفي السرقة لان الكلام مع يكون بلا فايدة
لعدم احتمال دلالته الا على جواز السرقة وذهاب الفقهاء الى انه لا يدل **قوله** لكن
المناسب الى ان بعد عدم الدلالة على نفي وقوع السرقة بل كان احتمال وقوع السرقة
باقيا عدم دلالتها على نفي الجواز بكون ظاهرا مستغنيا عن البيان فان الدال على نفي
الجواز يدل على نفي الوقوع بطريق الاولى بخلاف العكس في سائر التركيب فان نفي
الدلالة على نفي التجويز على يدل على نفي الدلالة على نفي الوقوع فان الجائز كثيرا
ما لا يكون واقعا فاحتمال التجويز لا يستلزم احتمال الوقوع اذ يجوز ان يكون عدم
وقوع شئ يجوز وما مع لوقوعه مجوزا فيكون الكلام مفيدا فلو عطف على نفي السرقة
وان لم يذهب واحد الى دلالتها على جواز السرقة ذكرا بطريق المقابلة كما يقال
في مواضع انه لا يدل لا على النفي ولا على الاثبات والمقصود سلب احدهما ويذكر
الاخر بطريق المقابلة وههنا وان كان مقابل نفي السرقة وقوع السرقة لكن ذكر الجواز
اللازم له مقابله في نفي الدلالة لكان له وجه ايضا **قوله** اللهم الا ان يقال بان يكون
المراد من نفي العلم عنهم نفي قدرتهم عليه وسلب استعدادهم له ولكن يكون في البعض

اعلم مما لا حاجة اليه لان حاصل سوالهم على ما ذكر طلب العلم السر ذلك كما علم بعد
فكان الجواب الكافي ان يقول انتم لا تعلمون ولا تقدرون ولو قال اني اعلم
يقول اني اعلم وانتم لا تعلمون قوله بل لا محالة الامر الهذا اجوابا عن قول
اضراب بدر
العصاة الا انه لاعصيان ولا محالة امر في سوالهم وعدم تسليمهما مستندا
الى علمهم لم يكونوا مامورين في ذلك الزمان بل بعده ايضا لعدم السوال وان
كان سوالا اعتراضا قال الشارح لم يكن على سبيل الاعتراض الى ان يقول انه
استفهام انكاري لقصد منه الترك بطريق الدعاء والطلب كما انه في عرفنا اذا اراد
غالب منا ان يفعل امرا ونحن لا نرضى به نقول اتفعل كذا انادبا ونادبا بعرضا
لا نوصا ونحن عازمين ان لا نفعله بلا طلب صريح بل بطريق الالقاء في خاطره
ان لا نكون وهذا كمال الادب والتخشع وما وقع في بعض التفاسير يوضحها
تعلل بدر
من انه يعني من ان يستخلف بعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها او ان خلق
مكان اهل الطاعة اهل المعصية لعلمه لا يصلح وجها فان النبي فيه تحمل للعاجل و
يوضح في الحملة نعم التوقيع يكون للتحسر كما في اخوان ملك عظيم شانه عامة العظم
عامة الحسن والكمال به الدو ومجالسه ومعانقته معه كما اذا فعل صبي فعل الكبراء
وضعيف فعل الاقوياء وههنا ليس مثله لان سوال الغير والشك الزمنا في ان
بعد الاخبار الرحمن لا يمكن احسانا عاقل قال الشارح بل التمدح نوع من …
لنا ان نقول انه لو نوهم الاعتراض المتوهم من الاستفهام السابق … لانهم …
بل نسبح ونقدس لك فهم اجابوا بهذا الكلام جواب الفضول عن قبلهم فيما يتوهم من هذا
على شعبهم وعن الشرك تو تهم … الملائكة قبل ان يفصل النوبة الى غيرهم اصلا …
السابق لبيان الغرض منه فاصلاح بهذا بانه ليس من … قال الشارح ان كلوى …
فهم علما الحق بهذا انما لا حاجة الى الزامه بل لعله عن واقع فان الرسل
يعلمون رسالتهم يقول جبرئيل نعم في الكلام في علم جبرئيل ولو اقتضى …
الكلام يابى عن حمل الرسل يعلمون رسالتهم يقول الاخرئيل على رسل …
الملائكة او اعم بل لفظ الرسل بالجمع ايضا يابى عن ذلك الاول فان
الرسل منهم هو جبرئيل وحده وعدم الحاجة الى الالزام في غير جبرئيل باني

عن

١٥٥

… الملائكة بدر

عن الثاني فما قيل بعد لعل الله لو … قال الشارح نصدقهم بالنصب عطف على
لحاق ثم اعلم ان الموقوف عليه لثبوت النبوة وتحققها في نفس الامر الموقوف
على ثبوتها عندنا وعلمنا به امران والمراد ههنا هو الثاني فالاول وجود الباري
في نفس الامر وعلمه وقدرته على الارسال فقط ووجود النبي في ذلك الوقت و
الثاني هو وجوده وعلمه وقدرته للارسال فقط ووجود النبي في ذلك الوقت
كما في الاول وعلمنا بهذه الامور المذكورة والمعجزة بشروطها السبعة كما سيجيء
في الشرح وعلمنا بها وشمول القدرة للمعجزة وعلمنا به لنعلم ان المعجزة فعل الله وقع
منه اختيارا لتصديقه في دعواه وعلم النبي بانه نبي ودعواه ثم كون القرآن
معجزة يكفي اثباته بالنقل عن النبي من حيث ان النبوة مثبتة به وقد ثبت انها مثبتة
بالمعجزة الاخرى لا سيما الحاضرة لا اثباتها بالعجز ربل يلزم الاستدراك وعدم …
في بحث علم الواجب وقد تسميته مثله مصادرة لا دور الا … لالزام الاستدراك
المرام بدر
لعلة الاستحالة قال الشارح ومنعوا ان كل ما هو مؤلف الى يحتمل ان يكون مرادهم انها
مع ترتيبها بالقياس الى الواجب لا قدم وهذا مستبعد جدا وان يكون انها قديم
وعدم ترتبها بالقياس الى الواجب ترتبها انما هو عندنا لاحتياجنا الى الآلات وعدم
مساعدة الآلات فيكون حاصل المعنى لا نم ان كل مؤلف من الحروف والاصوات المترتبة
عندنا هو حادث انما وجد بطوا ان يوجد بدون ترتب في الواجب على السواء وهو
لتنزهه عن الاحتياج الى الآلة وعن عدم مساعدة الآلة ومثل عدم الاحتياج الى الآلات
ومساواة النسبة الى الجميع والاصلاح اليهما وعدم مساواة النسبة الى الجميع فبناء مثل
ان يدخل امرا مبسوطا من المشرق الى المغرب ومن الجنوب الى الشمال من طرف ضيق او
من باب فانه لا بد الخارج مبسوطا فاذا اردنا … ينزل الى … يحرك على بسط واذا
ان يدخل بذلك الطرف لم يمكن ان يدخله على بسطه بل … واحد بعد واحد
بالترتيب فاذا خرج من ما بسط كما كان ولو كان … يحرك على بسط واعلم ان
الاشعري يوافق الحنابلة على ما يستعمل من المصحف يكون كلام الله الفاظا قديمة فالا

ح يحسب هذين المذهبين اربعة ادلة فكل مذهب احتمالان بعد اتفاقهما في
القول بالقدم الاول ان يقولا بقدم الكلام اللفظي مع الترتب عند الواجب
الصر وهذا مستبعد والثاني ان يقولا بعدمه مع القول بعدم الترتب عند الواحد
وان كان مرتبا عندنا بالعدم ما عدة الآلة وقصورها والموافق التام
من هذين الاحتمالين والثالث ان يقول الحنبلي بالقدم مع الترتب عنده
نعم والاشعري بالعدم وعدم الترتب عند الواجب والرابع ان يقول
بالقدم وعدم الترتب عند الواجب والاشعري بالقدم والترتب وهذان
الاخيران متوافقان في الحكم بالقدم فقط قوله يظهر انه يوافق الخ
اي ظاهره انه يوافق المشهور من الاشعري من انه معنى واحد قد علم
الظاهر انه وارد على الاشعري بناء على ما سبق كذا قالوا به في مقام
النقض عن العارض المذكور الظاهر انه مقام في منع صغرى العكس
الثاني بناء على ان يجري العكسان في النفسي واما اذا اجري في اللفظ
فالجواب منع صغرى العكس الاول فاعلم ان الغير المشهور من الحنابلة
يوافق المشهور من الاشاعرة والمشهور منهم يوافق الغير المشهور
من الاشاعرة والمشهور منهما متخالفان لفظا ومعنى وكذا الغير المشهور
متعاكسان في التوافق بحمل التام والناقص وكل منهما احتمال
صورتين من الصور الاربع المذكورة آنفا قوله فكان الواجب
عليه اي على الاشعري في المقام الواجب قوله على ما ذكرناه اي
بناء على مذهبه بحسب حمل القوم والمشهور قوله

صح الشارح قوله

قوله فكان له وجه لانه يكون كلاما في مقام آخر تم او لم يتم ولا يرد انه لا يكون جوابا
بل ازديادا مؤنة ولكنه خلاف الظاهر لانه لم ينقل عنهم جواب آخر في المقام وخلاف
نهج القوم نقلا عنه قوله هذا اذا استدل الخ اي كون الايراد ان الواجب منع صغرى
العكس الاول انما يفيد اذا كان المراد من النفي عن اللفظ على خلاف ما ذهب اليه المحقق
من ان المراد نفي اللفظ كما سيذكر الشارح واما على ما ذهب اليه المحقق فيرد الضعف
عليه لان هذا التغيير في اسم ما بناء الايراد عليه فقط ومع ذلك لا ينفع له في موضع اصلا
ولا اشتباه الخصم في عدم تعقله عدم الايراد واما على ما حمله القوم وهو الوارد بما ذكره
الاشعري وعليه بناء الايراد وفي هذه المثابة لانه يغير المعنى عما هو محل الايراد تم
او لم يتم كما هو فيه ومع ذلك يقع في موضع آخر قوله والنفع ان الاتصاف الخ وهذا
النفع منتزع عن كلام المص لا بمعنى انه يرد ولا يندفع بل بمعنى انه لا يرد ابتداء
لا اتصافهم بالالفاظ القديمة جميعها ازلا وابدا على ما ذكر فلا يقع الاحتياج الى الكلام
في دفع التعارض ولا دفع الجاز قوله ويمكن ان يقال الجواب الخ في تصحيح كلام القوم
بان ذلك يقال سوى دفع الجاز وهو ان العكسين كما يجريان في الكلام اللفظي كذلك يجريان
في الكلام النفسي فبعد ما اختار ان كلامه نفسي كانه اورد بانا نجري العكسين في النفسي
ايضا فلا يخلص بذلك فاجاب بان الكلام النفسي ليس موصوفا بالقدم منعا لصغرى العكس
الثاني كما هو الابوين دفع الايراد على القول به ومذهبه قوله وعدم
التوجه الخ جواب عن مقدر هو انه لو لم يرد دفع الايراد لما ذكر هو اجراء العكسين
في النفسي فلم يتوهم لا دفع الايراد المذكور على اللفظي ثم اجاب بانه لظهوره او
ظهوره لعدم القول بان كلامه نفسي بل هذا في مرتبة نفي وضعفه الكلام اللفظي
فان القول بان كلامه الذي اتصف هو به وضعفه تحقيقه لعم منع سقط هو القول بان
ما ليس معنى ليس صفة له واللفظ ليس معنى فلا يكون خصوصا اذا كان به بعد الاطلاع على
عارض العكسين استدلالا فيكون هذا القول جاريا في منعين على تقدير
اجراء العكسين في اللفظي والنفسي فقوله فان كلامه معنى منع لكون اللفظي
كلام نفسه وكون ذلك المعنى ساقطا لمنع لكونه موصوفا اذا اجري في النفسي
فيسلم كلام الاشعري عن نقصان عدم النفع مطلقا قال الشارح

صفحه ٣

فوجب حمل كلام الشيخ الى التفريع على لزوم المعاد فلزوم ما علمه موجبه وبيان
الاطلاقين بيان على المصحح ولا يخفى انه دون الاطلاقين انه لتصحيح ذلك
الحد فان الالفاظ كلها مدلول اللفظ وله لفظ والحاصل في الحد او عام حرف فكذا
مجموع الفاظ القران المفصل بالسور والآيات مدلول لفظ وقرآن اعلى
في ذلك وقرآن وأما القائل لا يوجد لفظ لا يدل على لفظ انه فكل لفظ كما
هو لفظ كذلك هو مدلول لفظ انه فهو حقيق بالمعنى الاول وبعبره بان لم
منفي بالمعنى الثاني لخروجه عن احتمال كونه قائما بغيره وذكر هنا لا مذهب
المذهبه احد في كلام الله ولا في كلام احد فلا يكون له فائدة بخلاف الاول على
محل القوم فانه وان كان شاملا للالفاظ ايضا الا انه لما وقع في مقام
البيان فالظاهر انه المعنى العرفي المدلول المحض الذي لا ذكر له ولا لفظ فيه
في وقت يفيد فائدة والا فكل موجود او معدوم عبر بلفظ او بلفظ فهو
معنى بالمعنى الاول فالقول بانه مدلول لفظ لا يميزه عن شيء ولو في الحكم
فتأمل فيه ان قيل ان المنازع ينازع بانه ليس بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني
فبعد الحمل على المعنى الاول كون احد احتماليه بعيدا والآخر غير مفيد لا يكون حجة
عليه بالحمل على احد احتماليه فانه يقول عن الواقع ليس الحمل على هذا المعنى اصلا
حتى يرد دين احتماليه فيحصل بهذا البعد سلب احتمال المعنى الثاني وبيان عدم
فائدة وحفظ قوله يفيد فائدة معناه ان الذهاب الى المعنى الاول لا
بهذا الاحتمال منه يفيد فائدة قوله ثم الجواب ان ذكر في قال بعض من
يستدل بهذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه
مركب من حروف مرتبة فقد مر في الوجوه لخلاف الحنابلة فانهم يسلمون
هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل انه لا ينفع للاشعري في الذهاب
الى الكلام النفسي الا بازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجة القياس
باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة ثم لو سلم تعلق الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاحتجاج
لكان له وجه واما الزام امر في جواب ايراد لا يسلم به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد
وبحث

فوجب الحكم لا بعد والخصم مسدد على نفسه فلا يكتب من مثله منه تعالى اولا انه ليس في نسخ
النسخ الحاضرة الان عندنا ان الواجب ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغراه كالحنابلة
ولعله كان في النسخ العدم الواصلة اليه كما ذكره غلطا وثانيا ان هذا التوجيه من المصنف
ولا يلزم منه ان الاشعري ذهب الى هذا ثم لا يلزم الخلاف لان انه يقام هذا الاحتمال
وقدم الاحتمالات الاربع من المذهبين وصورة التوافق والتخالف قوله لفظي
حادث لما افاد ان مدعاهم مركب فلفظي في مقابلة الاشعري وحادث في مقابلة
من يقول بانه قديم حنبليا كان او اشعريا كان او لعله لفظا واحد
جواب قدماء الاشاعرة حيث قالوا والمرجع الخواص التي هي من صفات الحوادث
وسماه الحدوث لو بدونهم بعلاوة عدم جعلهم كل واحد من كونه ذكرا وعربيا
ومنزلا ومقروا الى غير ذلك من اوصاف السوء العشرة المذكورة دليلا برأسه بل جعل
المدعي وعدم اثبات شيء منها وحده ذلك المركب وافاده المجموع ذكر بطريق التوزيع
كما قالوا وقابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث حيث توزع على الحدوث فقط لكن
الحدوث من الاوصاف المذكورة لو كان واحدا مثلا وكانت التسع الباقية
مثبتا لكونه لفظا فذكر الواحد مع كل واحد منها يكون دليلا تاما لذلك المدعي المركب
فيكون الادلة تسعة فلا وجه لجعل مجموع الاوصاف دليلا واحدا واذا كان
اثنان منها دالا على الحدوث فلكل واحد منهما مع كل واحد من الثمانية الباقية يكون
دليلا تاما فيكون هنا الادلة التامة ستة عشر واذا كان ثلثة منها دالا على الحدوث فلكل
واحد منها مع كل واحد من السبعة الباقية دليل تام فيكون الدليل التام هنا احدا
وعشرون وقس اذا كان اربعا وخمسا الى التسع فيوجد الكثرة فيكون عدد
مجموع الادلة مائة وخمسة وستين لكن بعضها مع الادلة والجمع ليست ادلة الحد
التسع ولا اكثر من خمس وعشرين فانه اذا كان واحد فقط دالا على الحدوث
والاخر على كونه مركبا او بالعكس يحصل تسعة وان كان ... دالا على الحدوث و...
على كونه لفظا يحصل خمس وعشرون والواقع في الس والص ... الثالث المسطور في
الاصل دال على الحدوث فقط ولا يثبت المدعى المركب بل لهم وجه اخر انه ذكر في عدادهم
الوجوه لا يدل الا على الحدوث عند وجود الامر دون المأمور ولزوم بقاء البكلية
الجزء

[illegible]

في الثالث والرابع وما بعدهما الخ فلو جعل المدعى كونه لفظا فقط بدون قصد اثبات الحدوث
اصلا صح ان يكون الادلة كلها مثبتا له وليس كذلك ولو جعل المدعى حدوثه فكذا ولو ربع
الادلة ونوصفها بالاولية والثانوية وهكذا الى الرابع ولا يصح الظ بارجاع ثانويته اولها
وثالثيها ورابعها وهكذا الى ثانوية المدعى من مدعى اخر مثلا لان المدعى هيهنا امران احدهما
كونه لفظا وثانيهما كونه حادثا ولو جعل واحد مركبا يكون تركبه منهما وهذان جزءاه
قوله مكتوبا في المصاحف الخ في شرح التجريد فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
الا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت
في المصحف هو الصور والاشكال انتهى فالمقصود وصف اللفظ بل التصوير صنع الكاتب
والمصورية بالنسبة صنع اللفظ ويحصل صفة للمعنى الضمير قيام الاب بان القيام
صفة الاب وقيام الاب صفة الابن وقيام ابن الاب صفة ابن الابن وقيام ابن ابن الاب
صفة لابن ابن الابن وهكذا ابدا لعل وجود اللفظ في الكتابة مجاز كما ان وجود الشيء
في العبارة والكتابة مجاز ونسبة اللفظ الى الكتابة مثل نسبة المعنى الى العبارة فان العبارة
دال المعنى والنقوش الكتابية دال الالفاظ قوله وقابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث
وهذا دليل الحدوث لفظا كان او معنى وحاصل جواب قدماء الاشاعرة انا نسلم انه
يدل على الحدوث ولكن نحن نقول باطلاق القرآن على الالفاظ ايضا فالمنسوخ هو الالفاظ
وحاصل ما بعده انه لا يصح ما دفع الشبهة لنسخ عن منسوخ التلاوة وسابق ورود
على الاشاعرة قولهم بقدم لفظا كان او معنى وعلى المعتزلة من حيث انهم
يقولون بالمنسوخ الغير المنسوخ التلاوة فيرد عليهم انه فالمنسوخ في هذه الصورة
وان لم يكن قديما فعلى القائلين بالقدم مطلق لفظا كان او معنى يكون النسخ مطلقا
بحث وعلى القائلين باللفظ من حيث القول بالنسخ مع بقاء التلاوة والايراد على الا
شاعرة بعضا هو بهذه المادة فقط الى ان يجاب بما اجيب فهذا البحث مشترك بين الفريقين
كما سنذكره وحاصل الجواب عن الخامس انه يفهم من الجواب المذكور عنه بان الجواب عن الايراد
على المص بلزوم نسخ معنى الملفوظ وهو الخامس بان معنى نسخ عدم الامتثال
بمدلوله فلا ينافي قدم الملفوظ قوله لكن هذا لا يجري الخ وحاصل الجواب عنه ان
النسخ في المفهوم باعتبار عدم الامتثال به فيكون نفس الجواب فقوله فيمكن الجواب الخ
تحقيق

١٢٨

تحقيق في المقام واثبات على الشيء بان المص صرح بعدم النسخ في الالفاظ القديمة
بما ذكر فلا يرد على المص البحث الخامس قوله بل بهذا البحث مشترك الخ اجاب عن
الزام ان النسخ هو في المفهوم وباعتبار عدم الامتثال بمقتضاه بل للاشعري ان يقول
للحنبلي للمعتزلي ما ذكرتم يرد عليكم ايضا بان المنسوخ ما ذا القرآن عندكم مجموع الا
لفاظ والالفاظ ليس لانها متلوه وكذا على المص كما هو البحث الخامس فما هو جوابكم
فهو جوابنا قوله او نفسيا اشير به الى ان ارجاع الحروث الى الصفات المتعلقة بالكلام
لازم سواء كان الكلام لفظيا اي قلنا او نفسيا قديما اي قلتم ولا خصوصية لما ذكرنا
دفعا لان يرد عليه بان الزام امر بعد الارجاع ووجه الدفع ان الارجاع لازم
للقائلين بالكلام النفسي الخ ولا خصوصية له بكلام دون كلام قوله ما اختار الامام
الخ كان للمقدم عدم المفروط كون الكلام واحدا نوعيا ونفسا وكون معنى سماعه فهم
الاصوات المسموعة فيكون معنى سماعه فهم من الاصوات محفوظا في جانب المتقدم والا
والاشتغال الخير الحمر في هذين التقديرين واختيار الامام لا يكون جوابا على تقدير العموم
المفروض فان المراد بسماعه اياه من الحروف لا مطلقا قلنا المستشكل يستشكل في صور
الاطلاق الا ان يقال اختيار الامام على تقدير التقييد وعدم الاطلاق ولعل الجيب على
تقدير الاطلاق ان المقدم ليس بواقع لان موسى سمعه بلا واسطة صوت وحرف والاشكال
على تقدير الغير الواقع لا يضر قوله وجه الاختصاص على تقدير ان يكون الكلام واحدا نوعيا
كما ان كان واحدا شخصيا هو ما اخرعهم القدم اولسان حشي لم يكن على تقديره الخ
بل على تقدير كونه نفسيا الامر بوجود الاول اولسان اخر عدم فيكون سمع
موسى واختصاصه الخ كانه لم يحدث منه وصاحب فاراد دفعه بان المحل النوعية وعدمها لا
لو امر في اختلاف الحكم بان يختلف حكمهما في المسموعة وكونه وجه الاختصاص فلا وجه للاشكال
على تقدير دون تقدير قوله بل بالنظر الى المعلوم الخ هذا يحتمل وجهين احدهما ان المراد
من سابق ليس الخ المراد الى الخصوصية بالنظر الى التكلم وكلامه ولم يظهر ان الخصوصية بالقياس
الى اي شيء فاظهر المراد بانها بالقياس الى المعلومات اي المخاطبين وكذا ارادة
المخاطبين منها لا الخ عن حدوثه وثانيهما ان يلاحظ سابقه بانه ان لم يعتبر في نظم
الكلام بل بالنظر الى المعلوم اذ كان في هذا تأمل قوله من قوله اي من وقتها

وانما نصف به لكونه حيث قال وانما يتصف بهم القدماء ولكن فيما لا يزال قوله بل كل زمان
اى من الازمنة الكائنة مدلول لفظ كلام الله انما هو بالنسبة الى زماننا لا بالنسبة الى
التكلم والكلام والمتكلم كما هو فى مدلولات الفاظنا قال الشارح وقد قيل ان محمد الخ
هذا طاهر ان المص لم يختص بهذا القول بل هو قول من تقدم عليه مع انكاره على سبقه الى
ان محمد الشهرستانى تقدم على المص والافتكوك ذكره تأييدا القول وتلقى هذا الكلام كان
بعض المتأخرين قوله مشترك لفظى الخ قال الشارح ان المص لا يعني الكلام النفسى كما تقوله
وانما خالف لاصحاب الاشعرى فى ان اللفظ القديم وان مقصود الاشعرى اثبات
قدمه الله فلا يخالف الاخر وفيها العصمة الذى هى دليل ظهر عنده ولقوله بالاشتراك
اللفظى كما هو يقولون به وان لم يكن ضرورة لاحد منهما فى التزام خصوص الاشتراك اللفظى
لجواز اختلاف الاحكام تحت الافراد فان المعنى كان يشمل الالفاظ كما مر من ان كل لفظ باقى معنى
له معنى بمعنى ما يقصد من اللفظ ثم لا يغفل عن النخالف فيها بين ما نقلنا نقلنا عن
شرح التجريد الاصيل عن قدماء الاشاعرة فى جواب استدلال المعتزلة على كونه الفاظا
بانه مشترك لفظى وبين ما نقل الشارح عن المص حيث بينهم بان العبارات انما يسمى كلاما
مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقى الخ فانظر هل يمكن التوفيق قوله اذ اللفظ المشترك
الخ ذلك لا يعين لعدم الارادة كما معا وان لم يعين خصوص احدهما فايراد الاشتراك
بهذا الجزم لا يصح ارادة الواحد والا فعلى تقدير الاشتراك المعنوى ايضا يصح احدهما كله
بقاعدة ارادة فرد دون الايجاب الكلى غير لازم فالزام الاشتراك اللفظى لينفع بهذا الام فرد وص
ويصح اجزاء كله ففائدة التثبت بكونه مشتركا لفظيا اثنان احدهما الجزم بان المراد
احدهما وان لم يعين بخصوصه وثانيهما عدم الجزم والخاص لعدم كلية الايجاب قوله
فى النواة الواحدة والاعتزاء فى حال العلو والكون للحدث فحينئذ مادة لم تكن بل يريد
فى كل مادة كائنة فيهما فان المعتزلة المشتركين الانواع المختلفة يندرج فى كل ما فيه حين
بالنتيجة قوله وطال السعى دائما بل قال ان الزمان من الازل الى الابد حاضرة خصوصا عنديهم ص
عند الصوفية فى شرح اصطلاحات الصوفية لان الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذى
يندرج بها الازل فى الابد وكلاهما فى الوقت الحاضر لظهور ما فى الازل على احاديث الابد وكل
حين منها يجمع الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له
ناظر الزمان

كان ص

باقى معنى ص

فرد وص

عنديهم ص

قوله ناظر الزمان واصل الزمان السرمدى لان الآنات الزمانية تنعكس عليه وتعرت
الحاضر فلذلك تطرد بها احكامه وصوره وهو ثابت على حالة دائما سرمدا ~~~ وقد
يضاف الى الحضرة العندية بقوله عليه الصلوة والسلام ليس عند ربك صباح ولا مساء
انتهى قال الشارح فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق الخ ان اراد انحصار الفرق فيهم فتم
وان لم يرد فلا يتم ما ذكره قوله ان اريد من اختلاف الحقيقة نعم ارادة من الحقيقة
المعهودة بالاصطلاح المقرر المعروف او ارادة المحاكاة او الاعم منها والمحاكاة وحاصله
ان الاحتمالات فى الحقيقة اربعة الاول المعهودة كما هى المعروفة بحكم تعهد الانسان والثانى
والثانى المحكم المحاكاة بقرينة ان ما نحن فيه من هذا القبيل فلا ينافى الاطلاق والثالث
الاعم منهما عموم المجاز والرابع كلاهما معا جمعا بين الحقيقة والمجاز والعرض الا
حمالات العقلية فى مادة الرد بالاحتمالية فى الجواز وعدم تحقق الفرق واللغوية
تنتهى الحيث الى المناقضة المعطلة وكذا الحال فيهما اخر لات اربعة من الفرق سبعة عشر
احتمالات وكذا فى الشق الثانى فانه قال اذ لم يوجب اختلاف الحقيقة يلزم المجانسة محصل ص
وحاصله انه اذا اتحد فى الحقيقة يلزم التجانس باختلاف الحقيقة والجنس بالمعنى المأول
لا الظاهر بل هو ملزم محذور التبعية كما سيذكره الشارح فى الشق الثانى والثالث الخ
لا استحالة فيه لجواز تحقق العام فى ضمن الاول وعلى الثانى والرابع يجاز انه
لا يوجب الاختلاف كما فى الشق الاخر ولا يلزم المجانسة المستحيلة واما اللازم فهو المحاكاة
كلها وانما هى فى هذا المعنى ولا استحالة فيه وفرق على ما ذكره الاحتمالات الا
الباقية فيقوض بعضها بمنع اللزوم او لا بمنع المجانسة وثانيا بمنع لزوم خروجها كلاهما
هما فى الشق الاول وفى بعضها بمنع الاستحالة وفى بعضها كلاهما وفى بعضها
بمنع الحصر ففصل واحدا واحدا المحال كما ذكر ان كنت ممن يريد التحقيق والتوفيق
والاختلاف فى الحقيقة بالمعنى الاول يتصور بوجهين السلب الكلى والجزئى والمراد هو السلب
الكلى والاختلاف فى الجنس وهو الرابع هو السلب الكلى والمراد بهذا وان حصل
ملاحظة قوى الفهم ثم اعلم ان ما ذكره يجرى فى جميع صفاته بان يقال ان العلم مثلا
بان يقال ان الواجب تعالى علما وعلمه مثلا هو بان علمنا قائم حادث
وعلمه كامل ازلى وبهذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة الى اخر دليله

كن لذاته بركة
من ذلك ان يأتيكم
ان دروسه
بالكتب وكل ما يرد

ثم الكلام في انه هل يدعي انحصار الفرق فيما ذكرتم ام لا وبعد الدعوى هل يتم ام لا وبعد التمام
هل يحتاج الى الترديد في اختلاف الحقيقة والاتفاق فيها بل يجب ان يجزم بالاتفاق لانه
على تقدير التمام لا امر يحتاج الى العاجلة على ان اصل الاستحالة في الشق الاول عدم
المماثلة وفي الثاني المماثلة لا يقال انه لم يجعل عدم المماثلة استحالة في نفسه بل لازمه وهو
الخروج عن محل النزاع لانه يقال استحالة اللازم ودعواها تستلزم استحالة الملزوم
فاستحالة الملزوم الذي هو المقصد الاصلي هو استحالة الملزوم ولو في مرتبة فان
قيل استحالة المماثلة وعدم المماثلة كلتيهما انما هو على تقدير قدم الكلام اللفظي
ومن لا يقول به لا يلزمه استحالة والمقدم ممنوع قد يسلم ثم الحق على اي تقدير فكلنا
قد عرفت انه لا خصوصية في قدم الالفاظ بخصوصها بخصوصيته فانه يجري في جميع
صفاته القديمة بل لا دخل فيه لقدمها ايضا قال لست بل هو دال على الصفة كان المناسب
ان يقول بل هو من مبدعاته ومخترعاته وحده بلا دخل الدال لان محط النزاع
هو هذا لا الدال لانه لا يوجد في كلام البشر بلسانه ايضا وحتى قبل الحكم بالدلالة
له او بعده وما يحتاج الى ترك وفيما بعده حيث قال وما علم من الدين كون ما بين
الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى بمعنى
لا على انه صفة قائمة بذاته وكان المناسب ان ان يقول انما هو بمعنى كونه من
مبدعاته ومخترعاته لا بمحض الدلالة فان كلام البشر ايضا قد يدل على صفته تعالى
الا ان الحديث للتحديد ومن انكر كلامه ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد
انه ليس كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلاما بمعنى
الصفة القائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفته وهو من مبدعات الله ومخترعاته
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام او اوجده قوة او انه
على اللوح المحفوظ فلا يكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة وما ذكره
من انه يرتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون
الملفوظ فكلام خارج عن طور العقل وما ذكر الامثل ان تصور
حركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على البعض
اسهل فمجموع بين الدالة وكونه من مبدعاته ومخترعاته تعم قوله ومن
وما ذكره

يستلزمه ذلك الوجود العلمي لما تعلق العلم بالذات وغيره بالاعتبار على ما هو التحقيق عليهم ويمهد
طريقه لا وصل لما قيل انه لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي لزم تعلق وصف الظهور كما ذكرنا
بان نفس الوجود العلمي للعلم بالذات وغيرها بالاعتبار يكفي بدفع لزوم تبدل في الكلام
والكلمات والاتصاف به مثل هذا الاتصاف وان لم يعتد بالاتصاف به لم يحصل العام فيها
فلا يرتبط الترتيب فان ويجيء بعض التفصيل بعون الله في الصفة بالاتصاف قوله والعلمية لا يكون الحال
كالصباغ فانه علة لون الثوب والمتصف باللون هو الثوب بل الواجب علة لكل من الاعراض الموجو
دة في الخارج مع انه لا ثبت ولم يتصف بشيء منها قوله وليس ههنا الخ رفع لما يتوهم ان تكون
من ثالث للكلمات المرتبة العلمية والصور التي هي مبدأ الترتيب ثم نفى للكلامية لاعن كل حتى يجعل
بذكره قوله ولو قيل بالوصف الخ جمع الفرق بين العام والحصول او العدم الفرق بينهما قوله مع انه بعد
علم الخ علاوة يسلم ان العلية لها مدخل في الاتصاف فعلية الواجب لكل موجود بالذات وجود
كان خارجيا ينتقض بالاعراض الخارجية او ذهنيا ينتقض بالصور العلمية الغير الكلامية الكلامية
للتوضيح ذكرنا قوله فيرد الصفة متفرع على الشق الثاني واستحالة الشق الاول غير مذكور في الظاهر بل يذكر
لانه لم يكن حاجة الى دعوى ان معنى الكلام التي فينا صفة وجودية صادرة منا وتناول ومتكلم لها
الكلمات لا الحروف لانه ظاهر ان كلامنا افعالنا واقوالنا فينا حيث ما مثل
علمنا وقدرتنا وارادتنا وهذه الصفات لا يصح بها ماسبا وانما يصح الموجد له
ومثلها والتفاوت بين القادرين في الارادة فعال يجب القدرة الحادثة واقع
معتبر واثره ظاهر بل بعد ارجوا به لو تم على ان في علمنا من الكلام قسمين
احدهما ما رتبناه وحفظناه ولقدرتنا فيه مدخل ولعلمنا اثر وثانيهما ما
حفظناه من منظوم الغير وهو لغاية ولم نرتبه ترتيبا ولا دخل لعلمنا فيه
فالاول هو كلامنا والثاني هو كلام الغير كما يرى وصفنا العارضة فان بعضها
يحصل بعلمها فيكون منا وبعضها ليس كذلك فليس منا فهذه الملاحظة نوفق
بينهما لكن يرجع الى ان يكون معنى المتكلم هو الموجود لا المحل اذ احفظ
كلاما غيرنا يكون ذلك الكلام كلامنا وينسب الينا وحفظناه من الغير يكون كلام
وينسب اليه فانه لا فرق في كلامنا في الحالة فينا ومعنى المتكلم الموجود والمحل للنزاع هو الموصوف
بالكلام فقط بلا زيادة ونقصان الموجد مع المحلية كما يتحقق في المؤلف والمرتب وغيره

الصباغ فالابداد الصفة

وما ذكره
تعينه لم يعقل دالة النفس
ذكر المتن انه يدل ثانيا اسطر
الاخرة هو الذي
من ان حروف ترتيب

يتحقق الحلف فقط بلا جدوى وفيما ذكره المعزى تحقق في الواجب الموجود فقط
وح هو قائم بغيره تثبت المعنى لو انضم قال الشارح في رسالة الجديد في اثبات الواجب
ولنا في المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة الكلام فينا قوة تاليف الكلام
وكلاما عبارة عن الكلمات التي هي سوى الحروف لنا في الخارج وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول التكلم العام بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات
التي سوى الفها تعالى لذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى المخاطب المقدر وامتيازه عن الالفاظ فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى
وليس كلاما كما ان كلامه معلوم لنا وليس كلاما وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه
الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن نحو نحوهم من اصحاب الحواشي
من ان كلامه الاصوات والحروف وما تشمل الاصوات والحروف والمعنى ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتوضيح لمذهب الاشعري
كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه تعالى واحدا
مشتملا على اقسام من الكتب والصحف بالمعاني المحلية والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطابات فيه متوجها الى المخاطب المقدر ولا مخاطب موجود في الازل
تكون للمضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى زمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في
ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال انتهى ثم هذا
الكلام المحيط الكلام المتكلم هو واعلمه واعمال قوته وقدرته في الحروف و[illegible]
ترتيبها قائم به وغيره لا وجود له في علمه فوجه لا الموجود ولو نسبى الانسان على الوجود
العلمي لساوى كلامه وكلام غيره والكلام وعن الكلام ولتعدد القدماء وصف الكلام
القديم في ذاته قال بعض من سعد الدين في سانحات قول الشيخ وهذه الصفة قديمة وهي صفة التكلم
القائم بذاته تعالى قديمة والكلمات المرتبة الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا
ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي ومعنى كونه متكلما
هو قيام صفة التكلم به تعالى لا قيام الصفة التي كما توهمت التردد فلكل الكلمات في علم الازلي وهذه الصفة علم
مغايرة لصفة العلم وان كان كلام غيره معلوما له تعالى لما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه فلا يتوهم
ما قيل ان تلك الصفة من الصفات المعلوم السوى لا او ما ذكر في الاصل الشيخ عليكم ان

والصحف برا

كلام

ان كلام هذا صريح في ان بناء الدفع على اثبات تلك الصفة القديمة المبداء لتاليف الحروف والكلمات
وهي التي سماها صفة التكلم وقوة التاليف وهي مغايرة للعلم وان الاتصاف بها لا بالكلام
النفسي الذي وجوده [illegible] علمي كما قال ومعنى كونه متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وليس
هذا في كلام الشارح في رسالته كما رأيت آنفا ولا فيما ذكره هاهنا بل هذا ما فهم هذا [illegible] وليس
لما [illegible] والا فيكون راجعا الى ما قال المعزى من ان معنى كونه متكلما هو انه موجد للكلام
بل هذا المستند [illegible] قائل بالاتصاف بالكلام النفسي كما نقول بلا واسطة في بيان دعوى الشيخ
ان مذهبه سالم كما يلزم على مذهب المعتزلة حيث قال هذا المستند وهو كون كلام الله
ما لا بغيره بناء على ما لا يلزم على المعتزلة من الدفع وما ذكره لان كلامه تعالى الكلمات المرتبة في
علمه قائم بذاته باعتبار وجودها العلمي والتزام القيام بذاته بدون الاتصاف
لا يخفى ما فيه فان معنى الاتصاف هو القيام مع ان قيام الكلمات بذاته ثم لا يلزم
بمحل الصفة او لم نتصف والحق انه ليس البناء على اثبات الوجود العلمي للكلمات المرتبة بلا
ترتيبها فيه فقط ولا على المبداء فيه فقط الا حتى يرد ما ذكره الاصل لجزا فيه بل على كليهما
معا والوجود هو الوجود العلمي ودليل ان مراد الشيخ هو هذا انه [illegible] في الرسالة انه حكم
بان كلامه هي الكلمات التي هو سوى الفها تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وفرق بين
كلام الغير وبين كلامه تعالى نفسه مع العلم بكليهما وبين مذهبه وبين مذهب الحكماء كما ذكره هذا
دال على ان المراد المدار على كلا الامرين المبدائية والحلول لكن يرد ان الاتصاف بمثل
السواد والبياض والحرارة والبرودة والكتابة ونحوها غير العلم والكلام مشروط
بالشرطين المذكورين فلم ينفك عن احدهما نفيا والظاهر انه لا فرق بين الوجود الخارجي
والعلمي في اقتضاء الاتصاف بالمبدائية موصوفه وعدمها وبطل فرقهم بين الوجودين
بكون الاول منشأ للاتصاف دون الثاني ويلزم ان لا يكون المتكلم بكلام الغير متكلما
بل لعدم المبدائية ولا ذلك الغير لعدم الحلول فيكون هذا الكلام كلاما لا موصوفا له ومتكلم متكلما
لا كلام له مع المتكلم مبداء التكلم والاتصاف به لا يقتضي اتصافه بصفة التكلم [illegible] بها
لا الكلام كالمحمول فان الاتصاف به يستلزم قيام المحمول بموصوفه لا الحال ولكن
الكلام كالحلاف ليس فيه بل هذا المعنى موقوف عن وجود الكلام كما ان المحمول موصوف
[illegible] موقوف عن وجود المال لكونه نسبيا فتامل في اطراف الكلام حتى يتجه ما يخفى [illegible]

الكلمات ٣

الوجود برا

بحث المعاد الجسماني والروحاني

قال السيد الاستاد رحمهما الله في حواشيه على شرح الرسالة الجديدة لاستاده ثم الكلام النفسي عبارة انهم فيه تحملوا فتارة يقال هو مدلول الالفاظ كما مر سنح قيل

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واخرى صفة حقيقية

واحدة سبطا هام بذاته نحو كالعلم والقدرة متعلق بعض المعاني فيصير خبرا وبعض

اخر وهكذا فيصير امرا ونهيا الى غير ذلك وما قيل والنفي اتى غير معقول لهذا المعنى

اقرب انتهى قال المحشي في اول مباحث الادلة الشرعية والكلام النفسي بين

معروفين تمام بالمتكلم اما تصور النسبة وكون الكلام النفسي غير ذلك ضروري واما النسبة

العائمة بالنفس فلانها لو لم يعلم بها لكانت هي الخارجية واللازم منتف اما الملازمة فلانها

فلا تخرج عنهما ماذا اشعى احدهما بعين الاخر انتهى وله تتمة في حواشي الاستاد

بهنا ك وبعد معا يرة في الانشاء للارادة والخبر للصورة العلمية ستشكل وتفصل

ومن اراد الاستقصار فليرجع اليه وعلى اي حال فلا مذهب عليك ان هذا معنى آخر مغاير

هو والاقل اخص مما ذكره السيد الاستاد ثم المفهوم من كلام الاستاد انه المغايرة

للصورة العلمية توجد في الانشاء ولكن سعى المرد وفي انه مغاير للارادة ام لا والاحق

انه يحتاج الى تحقيق من جاهدين من المطالب انما هو بين المتكلم والسامع ثم ذيل الكلام

طويل قط والله يعد الصالح عطوعلي سالبو سالبه قال التور ان هو الذي يحث

الاعتقاد به الخ قال الشيخ في كتاب المعاد اهل العالم في المعاد على طوائف طائفة وهم

الاقلون عددا والاضعفون بصيرة ينكرون له وطبعه وهي السواد الاعظم والاكثر

الاظهرون معرفة يتوقف به ويعد ذلك فمنهم فرق فرقة تجعل المعاد للابدان وحدها وفرقة

تجعله للنفوس والابدان جميعا والقائلون بالمعاد للابدان وحدها هم فرقة من اهل الجدل من

العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان بحيوة وانه تعدها ثم

وتعقب ونحن نكذل الان نعيد حيا ثم اختلفوا بعد ذلك واشتغلوا فرقا فقائل انه

ان الناس بعد ذلك فرقتان بر وفاجر فالبر مثاب خلودا والفاجر معاقب خلودا وقائل

ان الناس اذا ذكر ثلث فرق مؤمن بر وهو خالدا ومؤمن فاسق يعاقبه الذي

شاء الله وان شاء يعذبه وان شاء يغفر له ولا خلد عقابه سواء كان مؤمنا او كافرا ولكن

المنافقين تخلد ثوابه وقائل انه لا يثاب ولا يعاقب خالدا واما القائلون بالنفس والبدن فكلهم يقولون

الحيوة

وقائل انه يعاقب مخلدا ولا يخلد وكافر وهو معاقب خالدا وقائل ان المعاقب لا يخلد عقابه ص

للنفوس وحدها ... ص

الحيوة لوجود النفس للبدن بعد الذي كان فمن جاعل النفس روحا نيا غير تجسم

وجاعل النفس الملطف من سائر الاجسام وقائل بان النفس اذا ردت الى البدن كان

للثواب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة تحت البدن والنفس جميعا فكان للثواب لذات

بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من السرور ومشاهدة الملكوت نعيم البهجة

والامن العذاب والعدم وهؤلاء هم المسلمون كافة وكان للمعاقب الام بدنية من الحر والبرد

والضرب ونفسانية من اللعنة والخزي والحوف والياس والغم وقائل بان اللذات رد ذلك

يكون روحانية فقط وكذلك الالام وهؤلاء هم النصارى الذين لم يخلط بهم في خلود واللاخلود

وقد توجد في هؤلاء كما في الاول واما القائلون بمعاد النفس فقط فرق فرقة مع ذلك تقصد تجسم

النفس وفرقة تقصدها جواهر نورانية من عالم النور مخالطا للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم

الظلم وهؤلاء هم المجوس والثنوية فالمانوية ومن ذهب مذهبهم وسعادته خلاص النور

من الظلم وحركة الافلاك وخروجه الى عالم النور وشقاوته بقاؤه في عالم الظلم فهو يوكي

ذلك بالكدورة في الابدان وهم اهل التناسخ ففصل بعده في الاصل كما سنح ثم قال في

فصل اخر بعده اما الفرقة الجاعلة المعاد للبدن وحده فالاعراض لا تذكر ما ورد به الشرع

من بعث الاموات ثم ظنوا ان الشيء المعبر عن ذات الانسان هو البدن ثم ملعوا

فقط بعضهم وعقلهم لهي لعنتهم ان انكروا ان يكون للنفس والروح وجود اصلا وان

الابدان يصير حية بحيوة تحلق فيها ليس وجود النفس للبدن لكنه عرض من الاعراض

تحلق فيها ثم قال في رد هذا الكلام وتخففوا في العام اما الشرع فيستند بعلم

في قانون واحد وهو ان الشرع والملة الآتية على لسان نبي من الانبياء يرام

بها خطاب الجمهور كافة ثم من المعلوم الواضح صحيح ان التحقيق الذي يسعى ان

يرجع اليه في صحة التوحيد الاقرار بالصانع موحد مقدس عن الكم و

والكيف والاين ومتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به انه ذات واحدة

لا يمكن ان يكون لها شريك في النوع او يكون لها جزء وجودي كمي او

معنوي ولا يمكن ان يكون خارجا عن العالم ولا داخلا فيه ولا حيث يصح ان

الذي هناك ممتنع القاه الى الجمهور ولو القى هو على هذه الصورة الى العرب العاربة او

العراسين الاجلاف لسارعوا الى العناد واتفقوا ان الايمان المدعو اليه ايمان

بمعدوم

مناهج التقرير ... الواضح بدلالته اسهل ان ذلك ... وجوده هو ص ... شارة

اصلا ولهذا اورد التورية بنسبها كلام ثم لم يرد في القرآن من الاشارة الى هذا الامر الاهم
شيء ولا الى التصريح فالحاصل ان الدين التوحيد بيان مفصل بل الى بعضه على سبيل التسديد
في الط وبعضه سريها مطلقا عاما جدا للخصوص ولا يعرف واما الاحاد
التسديد فاكثر من ان يحصى ولكن يقوم ان يعلوه فاذا كان الامر في التوحيد
هذا فكيف فيما بعده من الامور الاعتقادية انتهى قوله رخص في التأويل
وان كان بعيدا الاحق انه يخالف قول الشيخ هذا يتعلق عن التأويل [illegible]
بالكلية لعدم امكان الجزم نعلم بان مطلبا خاصا على خلافه لا يوجد له
دليل برهاني اصلا وان احتمل من عقل كامل من المهندس وغيرهم وعدم الوجدان
لا يدل على العدم ولو دل لا يكون القاطع هو النقل المذكور وكان الكلام فيه
خصوصا فالواقع في كلام العرب لوسعه يتجوزون كثيرا ويقولون ان المجاز
ابلغ قوله الا في تأويل [illegible] الخ نفهم منه ان الدليل العقلي وان لم يكن
قطعيا سمعي وما دل النقل لخلافه اذا وجد فكيف اذا لم يوجد ما يحكم به نقلا
او عقلا ولعل انما هو اذا كان حمله باعتبار ان يكون مقدمات خطابية او
تخريبات ناقصة او امثالها من الاستقرائيات وغيرها قوله في اي حسن البناء على
هذه النسخ وجعل لان النفوس الخ ولا علة اما ان يكون المقصود من هذا الكلام
الكلام هو الايراد على العلامة بخصوصها فيرد عليه شيئان احدهما عدم
الاحتياج الى الاستدلال لانهم مصرحون بالانكار نعم لو استدل الله لانكر
فلا يحتاج كل الاحتياج وثانيهما انه لا يعارض كلام الامام معارضة كاملة ان
تحققت المعارضة في الجملة كون منشأ الانكار وعدمه ونوع آخر بين المذكور
بين هذا الاحتمال والاحتمال الثاني اذ على الثاني لا يلزم [illegible] على العا
القائلين بعدم العالم فلا معنى والا فيحتاج الى الاستدلال الزاما لغيرهم وان لم يحتج
لالزامهم وعلى الايراد الثاني منتركا قوله بل لو ثبت الخ كان يقول القول بقدم العالم
مستلزم بالانكار نصا صريحا اولا صريحا هو مستلزم انكار نقول مثل انكار الحشر
صريحا كالعلامة القائلين بانكار الحشر الجسماني صريحا قوله فيما قالوا به صريحا كقدم العالم
من قال بقدم العالم صريحا يلزم انكار الحشر المذكور وكذا اذا قال بامر يلزم قدم العالم
مثلا

مثلا ويلزم منه انكار الحشر وهكذا وهذا كله مع قطع النظر عن الفرق بين لزوم الكفر
والتزامه والا فحجة الاسلام حد الكفر هو التكذيب والايمان حمل على احد الوجوه
الخمس فلا تكفير كما مر نقلا عن فيصل التفرقة قوله فهو كلام الخ اي كلام الامام كلام
بعد فرض انكار الحشر في انه لا يجامع الايمان وكون انكار الحشر مصرحا به او لازما
او معقول آخر مسكوت عنه في ذلك المقام وهذا كلام في ذلك المقام المسكوت عنه
في ذلك المقام الاول كما ان الكلام الاول مسكوت عنه في هذا المقام وكل من صاحبي
الكلامين يحتمل ان يوافق صاحبه في كلامه في مقامه كما هو المنبئ قوله زائدا
اي النسخة الاولى فيكون حاصل الكلام الحشر غير واقع لانه على تقدير وقوعه
يستدعي حشر جميع النفوس وحشرها يستدعي ابدانا غير متناهية
لان النفوس غير متناهية في الواقع والابدان بعدد النفوس لبطلان
تعدد النفوس مع وحدة البدن لبطلان التناسخ بالكلية لان ان عدم
تناهيها لازم من فرض الحشر بل عدم تناهي النفوس دليل معدم على
ملازمة القائلة بها بان تقدير الحشر يستدعي وجود ابدان غير متناهية قوله
يلزم عدم تناهي الابعاد الخ ولو في جهة واحدة لان كل بدن له طول وعرض
وعمق فيجب ان يكون احد الانضمامات الطولية او الوضعية او العمقية اي
لا اقل منه غير متناه والا فيكون كل واحد منها متناهيا فيكون عدد
المنضم المتصل بعضها ببعض في كل امتداد متناهيا فيلزم ان يكون
عدم المجموع ايضا متناهيا لانه يكون من قبيل انضمام المتناهي الى المتناهي
بمرات متناهية وايضا لزوم وجود الامكنة الغير المتناهية انما يستلزم عدم
تناهي الابعاد والمستحيل اذا كان المكان هو البعد المجرد الموجود كما هو مذهب
الاشراقيين واما اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما هو مذهب المشائين فلا يلزم وجود بعد سوى البعد القائم
بالابدان او كان هو البعد الموهوم كما هو مذهب المتكلمين فلا استحالة في عدم
بين الجسمين بالخلاء وبما يعلل عرضه انه تغاير الامكنة وتعددها وعدم تناهيها
لتسلسل الابعاد عدم [illegible] بتناهيها بتناهي الابدان واعتبار تعدد الامكنة ودعواه [illegible]
اعتبار عدم التداخل

بذا الحل

و دعواه في نفي الابدان بل هو عبارة اخرى بالنسبة عما و ماذكر في الاصل لا سيما عن
كل البعد من بعد الامكنة محفوظا على اي حال فتعدد اما ان يدعي عدم التناهي بعدا في الابدان
و في نفي الحكم فقول الشيخ امكنة غير متناهية مما لا حاجة اليه لان الثابت عدم تناهي الابعاد ومعناه
ان الابعاد لا نهاية لها في نفس الامكنة بل انما هو لا نهاية لها في الابدان بل مطلقا قوله لما كان الشيخ
مدعيا الخ تمهيد عذر من جانب الشيخ حيث قال فهو بعض هذه النسخ وفي احد المطارح بيان عنه
بان بهذا الكلام انما يصح من المانع بذكر الاحتمال فيكون كلامه منعا على المنع و وجه العذر
ان الشيخ لكونه عدم مدعي البداهة سال اولا واخر ايراد الكلام على وجه
الاستدلال وان كان كلامه اخراج مقابل القائل بانه اولى لتطرق المنع والاحتمال فكانه
نبه على ان المدعي بديهي فمن ينازعه يحتاج الى ان يكون مستندا لا بدليل قوي يعارض البديهي
قوله بل هذا امر عنه الخ اخراج عن العذر السالف او ترقي وكذا كلام الشيخ يحتمل الاخراج
والترقي فالاخراج على تقدير عدم صحة ما سلف والترقي على تقدير صحته فالاخراج في كلام الشيخ على
عدم تسليم العذر السالف قوله واما على مذهب المحققين الخ حاصله انه ان بني الكلام في التشخص
على ما هو الحق بالنظر الدقيق من ان الوجود بل حصة الوجود فيكون انما هو هو كلها وقيل بتحري الفرد
المذكور كما قال الكل في المبني عليه فقيل عن وجه اخر هو لزوم الدور وعدم تحقق عدم الواحد قوله
لان المعين يجب ان يكون جميعا فلعله لدفع توهم ان يقال يجوز ان يكون بعض بعض كل من الجسم
والتشخص بذات الاخر بدون ان يكون بعض العلل فمرتبتهما احدهما على معلولهما فلا يكون
شيء من الطرفين او احدهما موقوفا وموقوفا عليه من جهة واحدة و وجه الدفع ان
علة التعين يجب ان يكون جميعا في نفي قبل بعض الاخر لان مرتبة العلة اقدم فيما افاده
لعدم علة وسبق الكلام في انه هل في كل علة ام هو في الفاعل ثم ما الحق فيه من الفاعل
ام لا قوله وقيل في كلام الشيخ نظر الخ والقائل هو استاد الاستاذ ورد رحمهما الله
قوله ولا في زمانين حاصل هذا الجواب ان ليس لنا الدليل على كون زمان المعاد وزمان الحدوث
واحدا لان الزمان ليس من التشخص وذكر كون الزمان واحدا ليس لبناء الحكم عليه بل هو
اتفاقي وفرض تكلم انه بني عليه في ذكر التقرير قلنا ان يقرر في زمانين
فيكون بعد الدليل في الجملة ولو فرض انه مشخص فيجب ان يعيد الزمان الاول ايضا
لكن يجوز

فيجوز

فيجوز ان يعيد الزمان الاول فقط في زمان آخر فيوجد الجسم الجديد فيه في موضوع
المفروض لا حين وجود المعاد كما اعيد المعاد والمبتدأ مع فرض اعادة الزمان الاول
له زمان آخر وبهذا الاعتبار سمي معادا او استحالة مقارنة زمان بزمان آخر دليل آخر
مستقل مذكور في عداد الادلة على حدة وههنا مسكوت عنه ومشترك بين عود المعاد بعينه
وحدوث الجديد قوله والتفصيل انه الخ شروع وبيان في وجه اخذ وحدة الموضوع في الدليل
هل هو يحتاج اليه في جميع الاحتمالات اكلام لا وبعد عدم الحاجة هل يظهر ذكره في المقام ام لا
فالاحتياج في اي احتمال قوله لان مذهب الخصم الخ لان مقام اثبات المدعي مقام رد مذهب الخصم
فالنفي في الرد لا يجب ان يكفي في الاثبات والسلب الجزئي يكفي في الرد ولا يثبت المذهب لانه اخص منه قوله
والا فيجوز الخ اي ان لم نقل ان الكلام كلام على قدر الكفاية بل قلنا ان الخصم يجب ان يكون مذهبه
سلبا جزئيا فلا يصح لانه يجوز ان يكون مذهبه سلبا كليا لعدم تعرضه الى الخلاف لعدم اطلاعه على
مذهب الخصم او قطع النظر عن القول الاخر وطلبه الحق في نفسه واجتهاده في الاطلاع على الحقائق
بل وكذا اذا انصب على الخلاف فان الخلاف بين الكليين اتم لانه ح يكون كل فرد من افراده
مادة الخلاف فيكون الخلاف بعدد المواد والافراد قوله ليتم دليل لكل واحد من الاخذ والارادة المعنى
الاعم فالاخذ بعد حمل الوصف والتعميم لئلا يخرج الجوهر بعد الاخذ قوله واعتبار البدن الخ تنبيه ههنا
وفيما بعده في مواضع بذكر البدل وحده الخ ان مدار الجواب والاستدلال على اجتماعهما بدلا
لا اتفاقيا قوله فالحمار للمحب فيجوز له ان يعمم الدليل في مادة الوصف فيعرض الموضوع له
بلا لزوم المادة قوله بل بمعنى سلب التعدد الخ اضراب فان في الاول اجتماع الحقيقة
والمجاز وفي هذا عموم المجاز قوله لكنه يرد الخ هذا انما يرد اذا اريد الجوهر بخصوصه
بدون القاء احتمال العرض واما اذا اريد البعض عاما فيحتاج اليه لاحتمال العرض
قوله الا ان يقال الخ جواب عن جانب الناظر بان ليس مرادي اجتماع المثلين هو اجتماعهما
في زمان واحد والحكم باستحالة خاصة بل مرادي اجتماعهما مطلقا والحكم باستحالته يعم الدليل
كما يرى لا اتفاق الاجتماع على طريق البدل مما التزم صحته القائلون باستحالة اجتماع المثلين وصرحوا
بان الخ هو اجتماعهما في زمان واحد لا مطلقا في جواب استدلال المعتزلة على الاجتماع

[illegible]

بان الجسم يغمس في الصبغ فيكون كدرة ثم كبتة ثم سوادا ثم حلوكة وليس ذلك لاختلاف في لونه
بحسب بل بحسب النقص الا التصاعف افراد السواد المطلق عليه فالكبتة كدرتان اجتمعتا السواد كبتتان
والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين قالوا في الجواب ان كل واحد من الالوان متخالف في الشدة
والضعف ويتوارد على الجسم بدلا انتهى فتم الاستدلال ولا اقل الزاما لانا نقول ان حاصل النسخ ص
هذا الجواب منع التركب في الامثلة المذكورة والتزام التوارد بدلا ليس لانهما مثلان
بل لانهما ضدان وليس لقوله ويتوارد على الجسم بدلا مدخل في الجواب لكن كان المناسب ان يقول
مخالف في المهية وكان غرض المستدل انه مخالف في العدد فقط لا في المهية حتى يثبت التماثل الاجتماع
ولا تغفل ان المفهوم من الاستدلال ظاهرا ان في الغمس الاول يحصل كدرة وفي الغمس الثاني كبتة
وفي الثالث سواد وفي الرابع حلوكة فالتفريع بقوله فالكبتة كدرتان حق لكن السواد اذا
كان كبتتين يجب ان يتحقق في الغمس الرابع والحلوكة اذا كان سوادين يجب ان يتحقق في الغمس الخامس
اللهم الا ان يتكلف بان ليس المراد من تعدية من الكبتة وكذا من تعدية الحلوكة من السواد هي السواد ص
التعدية بلا واسطة وبانه لما لم يكن عاينهما من المتروكات اسم خاص لا يذكر بخصوصها او
بان المراد هو التمثيل بل اشاروا بقولهم فالسواد كبتتان والحلوكة سوادان الى تفصيل ما
اجملوا اولا ثم لا نم ظ بعض ادلتهم لا يدل الا على استحالة الاجتماع لا على طريق البدل والتعاقب
حيث قالوا لو جاز الاجتماع لم يمكننا الجزم بان القايم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك
والقول انهم ارادوا ابطال المطلق والجواب بمنع بطلان التالي مشترك كما اجابوا به عنه فالحق
انه في المتبادلة والمتعاقبة اظهر لا يمنع ظهور ما ذكر تامل بل بتينه قوله لان الزمان ليس له وجود
بعد كونه منقضيا فالمعاد الخ لا يلزم عنه الاول لانه في وقت ثان ولهذا سمي معادا اذ لو اعيد
قبل يعاد الوقت الاول الخ في الزمان فللمستدل الخ ان يفرض وجود الجديد في الزمان الثاني
مع عدم الزمان الاول فيه بدون اعادة الموجود الاول قوله سواء فرض المثلان الخ فعلى
فان قلت حاصله ان لو فرض اجتماع المثلين اولا ثم لو فرض عدم احدهما والزم وجود ضد الخ
بعد ذلك الى اخر الدليل وهذا الالزام لا يتوقف على فرض وجودهما في زمان واحد بل لو فرض وجود احدهما
اليوم ووجود الاخر في الغد مثلا لزم تحقق الضد اليومي واجتماعه مع المثل الغدي وفي هذه الملاحظة

لا ينظر

125

لا ينظر الى المثل الموجود اليوم فلا يبقى في الغد حتى وجود المثل في الغد بل في قبله بعرض التغاير فلا يوجدان
مجتمعان حتى يحتاج الى فرض عدم احدهما بعده ليتحقق ضده فكيف يوجد المثل الغدي او اليومي وكذا الاعظم
الى عدم المثل الغدي ليتحقق اليوم فلا يوجد اليومي لان هذا حاصل النقض الذي اوردناه على الدليل السابق
خاصة نقض النقض الان في هذه الملاحظة عنه بل حاصل النقض اعدم منه لانه يصح ان لا يوجد المثل
ونحن ص اليومي الخ بل مثل اصلا فكيف وجود المثل الغدي بعد وجود المثل اليومي وعدمه وامثاله كثيرة
يصح ان يبنى على وجود شيء بطلان امر يبطل بذلك الطريق نقض الخ باجراء مثله فيه وكان هذا
التردد في اصل الاستدلال فما ذكرنا يوجه اجتماع المثلين اولا من حقيقتها انهم يستدلون
على بطلان الحركات الفلكية الغير المتناهية للافلاك بان ما حدث من حركة في الوسط يستغرق
عن سبب عدمها حتى يوجد حركة اخرى بعدها لكونها معدة لها فلا تظهر استحالة عدمها لا يحكمون
باستحالة وجود حركة معد بل جميع الحركات الموجودة بنفسها تامل قوله لجواز ارتفاع الضدين الخ فبعد
ما جاز ارتفاعهما معا عن محل معين ولم يكن مثل النقيضين حيث يمتنع ارتفاعهما معا لذاتيهما عن محل
فليجب الصور ارتفاعهما اي لا مانع من ان يجب عدم تفارقهما وهذا القدر يكفي سند المنع قوله بعدم
المثل ص وجود الغير المتناهية الخ الاستدلال مع قطع النظر عما عول عليه المستدل والزم من لزوم انتفاء
عن وجود احدهما الاخر على انتفاء مثل الحال في كل محل يحل لكل حال بانه لكليته لا انحصار له
في فرد بل له افراد غير متناهية موجودة او معدومة لان الموجود منه لا ينحصر وغير متناه
فكل ما يشاركه الحال في ذلك المفهوم هو مثل له بل امتناع ذلك المشارك ايضا لا يضر لان
المقصود انتفاؤه حتى يتحقق ضده وحفظ المشاركة لان تكون ضد الموجود المعدوم ضد المفرد
الموجود ايضا قوله على ما ادعيتم الخ هذا دليل ثان على انتفاء مثل حتى يتحقق مثل في كل محل الذي
لزم مما قال به المستدل بل جعله مدعى وحاصله نقض اجمالي ببعض مقدمات الدليل ويحتمل المعارضة
بالمثل بان يقول يجب اجتماع المثلين بل الامثال حتى وجد احدهما بلا احدها والا فرض الاخر فيتحقق
هذه مجتمع الضدان بل الاضداد اذ لا يوجد مثل في محل في العالم ولا خفاء في ان المعارضة ولا شك ص
الخ المخصص من النقض والمنع قوله فنفي اصل الاستدلال الخ اما الاول فلانه يقوي النقض
والمعارضة لسلامته من المنع الثاني الخ واما النقض فلانه لا يرد عليه الصح المنع الثاني قوله

ولا يرد ان المثلين الا دفع نقض ببعض مقدمات الدليل حاصله انه لو كان قولكم ضد احد المثلين ضد للاخر حقا لزم ان يكون الشي ضد النفس لان المثلين لا يجتمعان فيكون كل منهما ضدا للاخر وضد الاخر ضد له فهو ضد نفسه ويجوز ان يقرر معارضة الخ بان يقال لو كان نفي اجتماع المثلين وجها لا يكونان متضادين فيكون كل منهما ضد الاخر وكل ما هو ضد الاخر فهو ضد له فيكون كل منهما ضد النفس هذا باطل وان كان اجتماعه مع نفسه الخ باطلا وفي شرح المواقف اورد على هذا القول بوجه آخر حاصله ان الشيخ الاشعري اذا قال بامتناع اجتماع المثلين يجب ان يجعل المثلين من قسم المتضادين لصدق احد المتضادين عليهما فيجب عليه قسمة الاثنين كما قال الاثنان اما متخالفان او متضادان او متماثلان ثنائية بان يقول الاثنان اما متخالفان او متضادان ولا يجعل الاثنين قسما ثالثا لهما كما جعل بعض اخر الخ ثنائية بوجه آخر بعني بادراج المتضادين في المتخالفين فالقسمان عنده هو المتخالفان والمتماثلان واجيب بان الحق انه لا يجب لان عدم اجتماعهما التضاد حاصل للزوم عدم التغاير ولان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يدخلان في المتضادين الذي هو قسم من العرض لان المتضادين هما المعنيان وبهذا القدر يندفع البحث عن تثليث الاقسام وبقي الكلام في المثلين من العرض اذا وجدنا منه التصريح في تحقق المثلين من العرض فاجيب عنه بان ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما وبان المراد بهما المعنيان المعتبر في تعريف الضدين هما اللذان لا اشتراك في الصفات النفسية حاصله انه لا يكونان مثلين فلا يعقل ان ذلك البعض لا اخر الذي جعل ثنائية بادراج المتضادين في المتخالفين اذا قال بامتناع اجتماع المثلين موافقا للاشعري يرد عليه بطلان التقسيم مطلقا اذا اتجه الايراد على الاشعري لان المتخالفين يشمل الضدين كما ذكره والضدان يشملان المتماثلين فلا يكون الشي من المتماثلين والمتضادين قسيما له فان قيل كون اجتماع الاجزاء للذوات انما يعتبر في كونهما متضادين اذا كان غير الذات واسطة في العروض واما اذا كان واسطة في الثبوت او الاثبات فلا نسلم ومن ادعى فعليه البيان الا ان هذا [illegible] كثير قلنا هذا الكلام موجه قالوا به في مواضع ولكنه لعل الوجه ههنا ان التضاد انما هو البينونة والتدافع وارد كل منهما الاخر عن نفسه وفي اجتماع المثلين لا ارد ولا بينونة بل اذا اجتمعا يتوافقان ويرتفع الاثنينية بينهما

القسمة ص

امتناع الاجتماع ص

موجه بر عن ص

وبحدان

١٢٦

وبحدان هذا غاية التوافق والتلاؤم فالمتضادان هما الاثنان المتوافقان غاية التوافق فان قلت يلزم وجود كل واحد من المتماثلين وعدمه الخ حين الاتحاد فيجمع الوجود والعدم قلت التقابل بين الوجود والعدم بالذات وقد يوجه ان الاثنين لا يتحدان في نحو ان الواجب لا يتحد مع غيره والمتخالف متوسط بينهما لا في مرتبة المتضادين في التخالف والتغاير ولا في مرتبة المتماثلين في التوافق والتطابق فاحفظ هذا ولا ينظم في سلك المعدولات قوله بعد ثبوت الاستحالة الخ اشير الى ان استحالة الاجتماع محل تأمل كما مر من وجوه قوله بعد تسليم الاستحالة في الجملة اي بدون ملاحظة استنادها الى القول بالاعادة الى فرض المثلين فالممنوع بعده هو استنادها الى الاعادة فحاصل منع الاستحالة او لا ومنع استحالة الترجيح بلا مرجح ثانيا فلا يوجد في سابقه اصلا والثاني تسليم الاستحالة مع خصوصه وتسليمها في سابقه في الجملة في مقدمة من مقدماتها ومنع كونها من جهة خصوص فرض الاعادة قوله وهو مع جزما او احتمالا اي اجتماع المثلين مع جزما ان الدليل واحتمالا اذا لم يتم والاحتمال كاف للمانع والتردد بين الجزم والاحتمال للتنافي الجزم او الاحتمال للمانع يعني لا نقول ان المانع يتردد بين جزمه وعدمه بل نحن نتردد بين جزمه واحتماله قوله وما كان متنازعا في ان الخ اي لم يكن نزاعه فيه بل بناء دليله على هذه الدعوى ودعوى حصر استلزام الخ في الخ والاولى يلزم التالي الخ على مقدم مع عنده وكيف يحكم من استحالة التالي على استحالة المقدم لبطلان توقفه على التقدير ولاحتمال كون المقدم ممكنا مستلزما للمح قوله منع لزوم الترجيح الخ كما قال الشيخ فلا يتميز ج عن آ في الحقاق ان يكون آ منسوبا الى العدم دون ج لا يبقى لعل مراد من منع اللزوم منع لزوم امتياز ب عن ج في دليل ابطال اجتماع المثلين بخصوصه فينفع العاقل لان نسبة ب وج الى ا والترجيح بلا مرجح انما هو فيما علمنا هذا الفاظ في مقام حوالة الاجتماع الخ اللازم الى فرض اجتماع المثلين مجوز الاعادة فمنعه دليل استحالة اجتماع المثلين بغيره وسع العاقل استحالة اجتماع الاعادة اذ سعى ح ان الاستحالة من جهة ابطال الدليل لا يستلزم ابطال المدعى لكنه مضعوف وعدم النفع مقرر قوله بل جسما اخر بعارضه كما لعال تحرك جالس السفينة وراكب الفرس والمتحرك حقيقة هو السفينة والفرس وسماها مدار بان لها قوله او تخالطا كما في اتصاف الكل بوصف الجزء وبالعكس اذا كانت

المخالطة اعم اذ كانت من الجانبين كالمقارنة او مع كونها من جانب واحد يؤثر في الجانبين واما
اذا لم يكن اعم اذ لم يكن ح لم يؤثر في الجانب الآخر الض فالمثال احدهما اما اتصاف الكل بوصف الجزء
او اتصاف الجزء بوصف الكل **قوله** او جسم هو اي المتصف بالعرض عرض فيه اي في ذلك
الجسم المتصف به حقيقة كما في اتصاف البياض بالحركة بواسطة المعروض له اطلق المقارنة
الجسم مع الجسم والعرض في العرض مع موضوعه تجوزا **قوله** او جسم هو اي المتصف
بالعرض هو اي ذلك الجسم الموصوف حقيقة بعينه في الموضوع اي متحدان بالذات وليس
هو هو بعينه بالاعتبار فالاعتبار اما اما في المتصف بالعرض فقط او في الواسطة فقط او في الطرفين
واعلم ان البناء مفهومه ذات له وصف البنائية والاسود مفهومه ذات له وصف السواد ذاته
فاتصاف البناء بوصف السواد او الاسود العرض المحمول بالاشتقاق او بذات او جوهر له السواد
العرض المحمول بالمواطاة بالحقيقة واتصاف مجموع الذات مع وصف البنائية بوصف السواد
الاشتقاقي او بذات او جوهر له السواد والعرض بالعرض وبه اتصاف ذات البناء واسطة صح
بذات البناء الطرف الواسطة في العرض ومجموع الذات ووصف البنائية متحدان في الموضوع
اي بالذات مختلفان بالاعتبار هو انضمامه في الاول والبنائية في الثاني ولم يعتبر انضمامه
في الاول بل اعم الذات فقط يعني ايضا قوله فان السواد اي الاسود ليس هو بجوهر مع
البنائية اي ليس هو وصف الاول هو مجموع ووصف البنائية بل هو الجوهر فقط والجوهر مع الجوهر صح
البنائية معروض له بواسطة الجوهر الذي في مجموع الذات او الجوهر ووصف البنائية فان البنائية
والاسود مفهوماهما متحدان بالذات هو الذات او الجوهر متغايران بالاعتبار مع عروض
احدهما للآخر واسطة هي الذات المشترك فالاسود هو العرض والسواد هو العرض وعروض
الاول هو صدقه وحمله على الآخر وعروض الثاني هو قيامه **قوله** على الشخص الخ يعني كانت
لو كان مسلم يعني لا يمنع الوصف المذكور وهو الاعادة عن التغاير ولا ينافيه واما اذا قيل باحد الوجوه المذكورة فلا
يسلم التغاير بل يحكم بعدم التغاير لمنافاته الوصف المذكور **قوله** على الشخص الخ يعني كانت
العوارض والمشخصات الخارجية محفوظة مع العوارض الذهنية كان المانع عن الاتحاد هو
العوارض لا العوارض الذهنية فاذا انتفع الحد **قوله** فقط مجردة عن الخ والعبارة الله اعلم فان المسامحة

و
حد الموجود الذهني مع الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية **قوله** كما هو شان العقل بل وفي غير
مواضعه ان هو تجريد المعقول عن العوارض الخارجية قال مصنف حكمة العين في بحث
الكيفيات النفسانية العلم حصول ماهية الشيء في العقل مجردة عن اللواحق الخارجية وقال شارحها العقل التام
واعلم ان الشيء المدرك لا يخلو اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فماهيته المدرك هي صورة
منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا تاما فان العقل يقدر على تجريد الماهية المكتنوفة بالعوارض
نوعها الشخصي مستثنيا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا وان كان مجردا فلا احتاج فيه الى
الانتزاع وحصول ماهية الشيء يشمل القسمين جميعا وقال السيد قدس سره في حواشيه هناك اعلم ان
الماديات الجزئي كالجسم او المحسوس اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتنوفا بالعوارض الخارجية
والعوارض الغريبة مع حصول المادة ثم التخيل مع غيبتها فغيه تجريد عام النقص القوة الوهمية
ينتزع منه معنى جزئيا مما ليس من شانه ان يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المتصرفة وينتزع منه المعنى كليا
يصير معقولا فالمحسوس انما يصير معقولا في المرتبة الثالثة اولها الاحساس ثم التخيل ثم التعقل واما
التوهم فانما هو بعد الاحساس وحده او بعد التخيل المحتمل الخ لكن هو مدركه شيء آخر فالتثبيت
انما هو بين الثلث فهذه هي مراتب الادراكات واما الجزئي المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة
بل بالنفس اذ لا مانع فيه من التعقل فظهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات
ان كانت كلية فكذلك لكنها محتاجة الى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة عن التعقل كالوضع والمقدار
المخصوص وان كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة او الباطنة وان كانت معاني
فبالوهم التابع للحس الظاهر الملخص ما ذكره واوردنا توضيحا للمقام وتنبيها على المرام وازالة
لما عسى ان يعرض للطالب من الوسوسة والاوهام انتهى والقدر المنقول يكفي بهذا النقل
ثم لا يذهب عليك ان تاخر التخيل عن الاحساس ليس كليا بل قد يحصل ما ليس بموجود الآن فان
من مبادي الافعال الاختيارية هو التصور الجزئي الذي هو التخيل مقدم على وجود الفعل
الاختياري وفي الموجود الض لا يحصل لم يحصل الموجود الغائب عنا واكثر ما يتخيل شيئا ثم يحسه
بل عند الحصول الض يتردد تامل **قوله** وتجريد العوارض الخارجية عن الموجود الخ هذا الاعافي ما
سبق حيث حكم هناك بان الاتحاد بعد العكس العوارض الخارجية بعد خلع العوارض الذهنية

وههنا حكم بان الاتحاد بعد خلع الوارضين لان كلا المتغايرين يحكم انه مراد ولم يحكم سابقا
بانه مراد وههنا حكم بانه مراد فلا يخالف غايته انه لو لم يوجد وجه ترجيح يراد انه
لم لا يجوز ان يكون المراد ذلك ويجاب بان المقصود ليس حصر المراد بل سلب ما حمله الاستاد
قوله فلا بد فيه الى هذا متفرع على سابق سابقه قوله زيادة خصوصية كما قال في وجه
وفي ان الموجود في الذهن بالجمعة هو الهوية الى قوله فيرد الى الاجزاء لقوله وان كان
المراد قوله والحاصل اي حاصل الايراد على التقدير الثاني انه لا يتم الدليل الذي ذكره الشيخ
واعاظم الاسلوب ولم نقل انه ينافي لما ذكره سواء كان المراد من ب هو ب في الخارج او ب
في الذهن بل اورد هذا الشق على حدة كانه ليس شريك له في ذلك الاستحالة لانه ليس مثل
الشق الاول في اثبات المنافاة لما ذكره من الحق معقوله بان يقال الى بيان و
متعلق بقوله لا يتم قوله لو صح الى هذا عكس المقدمة المذكورة المسلمة في النقع قوله
ولا شك ان ب في الذهن الى هذه مقدمة ثابتة في نفس الامر فضمها الى عكس المقدمة صح ص
المسلمة فينتج ان ما كان ا في الخارج ب في الخارج فلا يلزم الترجيح فلا يتم الدليل وان المذكورة م
شئت فقل بعد اخذ النتيجة نعكس الى قولنا ب في الخارج هو ما كان في الخارج
فينافي ما ذكره في الحق الطويل قوله وان شئت فقل الى حاصله اخذ مقدمة اخرى
وترتيب قياس بوجه اخر فان المقدمة الماخوذة من خارج ههنا هي عكس المقدمة الماخوذة
في الاولى وجعلوه صغرى القياس وكانت الماخوذة هناك كبرى القياس وكبرى القياس
ههنا المقدمة المسلمة بعينها كما قال وفي هذا الايراد الى والسيحان في الفعلين متعاكسان
قوله وعلى هذا اشارة الى اخذ مقدمة وترتيب قياس بوجه اخر على الطالب ان يطلب
ذوقه ادراك الدقائق ثم اعلم ان الشارح الفاضل امر في اخر كلامه بالتامل وحكم بدقة
المقام فلعله لهذه كلها امر وحكم قال الشارح فان الوجود سابقا ولاحقا
شيء واحد لا يخفى انه بنى هذا الدليل كما ترى على ان الوجود السابق واللاحق
شيء واحد وكان بناء الدليل السابق على تغايرهما وكان المجهولان الاثنان
عبارة عنهما واما هذا الدليل واما ذاك وقال في حواشيه على التجريد في تعريف الاول محصله
ان

ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضع الوجودين والعدم شيئا
واحدا العدم انحفاظا وحدة الذات فالحق ان المراد ههنا من الشيء الواحد الذي يحلل
العدم بينه وبين نفسه هو الذات المعاد المنقطعة في البين باي معنى كان انقطاعه
فيكون بناء الدليل على انقطاع الذات اولا فيمنع كان في دعواه ثم نوقض بالتزام
ترجيح بلا مرجح في الشق الاول وبالتزام تحلل العدم بين ذلك الشيء ونفسه كما في الثاني
والمعان سواء تغاير الوجودان او لا يخفى الاول ادعى تغاير الوجودين وسكت عنه في
الثاني قال في التجريد ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما في الثاني والمعان سواء
مطلقا بدون ان يدعي بين الوجودين واتحادهما ثم قال الشارح في حواشيه هناك فان قيل لا نم
لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف مسلم الى ما ذكر في الوجود ص
الاصل صحيح من كلامه الضوال ليس بناء الدليل اولا على دعوى اتحاد الوجودين وتخلل العدم
بينهما بل المانع احد الوجودين بانه يجوز ان يكون الوجودان متغايرين ويكون التخلل بينهما فاجاب
بان الوجود للذات واحد لا يجوز ان يتعدد وعلى تقدير جوازه يعم موجب اعادة الوجود الاول ١٤
ايضا ونقل عن الشيخ بانه قال في التعليقات ولم لا يكون المعاد الوجود معاد ابعينه ويكون الوقت
معادا ويكون الحدوث ايضا معادا فيكون هناك ليس وجودان ولا وقتان ولا حدوثان
اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية ويجوز ان يكون المعاد وكيف يكون اثنينية ص
هو الاول ثم قول من يريد ان يهرب عن هذا منهم من يقول الوجود صفة والصفة لا
توصف ولا تفعل وليس بشيء ولا موجودة وان الوقت او بعض الاشياء لا يحتمل الاعادة
وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون
ما هو معاد وليس له حالتان قول ملعون المبحث الحصل المعضل هذا الغلط ولما كان الشيخ قد ادعى نفصح ص
بداهة المدعى لم يبال بذكر المقدمات التنبيهية في صورة المنع انتهى وهذا كله يدل على ان ليس بناء هذا
الدليل اولا على اتحاد الوجودين ثم قال ورد عليه ان اللازم تخلل الى وكان الاولى على ما قرره
ان يقول ويرد عليه انا لا نم اتحاد الوجودين وما ذكره كان بناء على تقدير عدم احتمال العدم
دعوى اتحاد الوجودين وعدمه فهو غير متجه على التقديرين او ردع الدليل المعتبر اذا كانت الشيخ

فان الموجود سابقا ولاحقا شئ واحد بان يكون الموجود صفة المفعول بدل الوجود
لا نفع عدم اللياقة قوله عدم الفرق بين الحكمين احدهما تقدم الشئ على نفسه تقدما زمانيا
كما فى اعادة المعدوم بانتفائه بعدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا و بطلان التالى مسلم
عند الكل كما تحكم كل احد ببطلان الدور بلا توقف فيكون حاصل الجواب انه تحكم
ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا كما تحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا الشئ
بلا فرق فيفهم منه انه لا يكون لشئ واحد وجودان فان قيل يجوز ان يكون منشاء
عدم التوقف فى الحكم ببطلان الثانى كما فى الدور لزوم تقدم الشئ على نفسه اولا ان
يكون له وجودان فى زمان واحد اى لزوم احد الامرين وفى الاول يلزم ان يكون
لشئ واحد وجودان لكونه فى زمانين قلنا مراده انه تحكم ببطلان الثانى تحكم ببطلان
الاول فيدل ايضا على انه لا يكون لشئ واحد وجودان فى زمانين الضم اعلم ان تقدم
الشئ على نفسه امر واعادة المعدوم امر اخر قوله اما تمهيد له اى فقط والا فان سارة
الى انا نحن مع التمهيد والا فذكر ايراد والتوجه بعده بلا واسطة ليس الا دفع ايراد ذكره م
لم يذكر بعد فى المطلة قط ثم التوجه فى الفضل لا مرجحا الى دفع الايراد المذكور اولا لا يخفى بعده
بعدا كثيرا وكذا عدم التوجه الى دفع الايراد المذكور اصلا مع ان له دفعا وقد دفع
بعضه فى مواضع اخر كما نقل عن حواشيه على التجريد فى الاصل و التوجه الى دفع ايراد
لم يذكر بعيد فى الغاية قوله وحاصله اى الايراد الغير المذكور قوله وملزوم للاول بناء
الملزومية على ان المراد من العدم ههنا هو العدم الزمانى الغير المستمر لانه يلزم
اللازم للاعادة كما ان التخلل لازم لها ولا يخفى ان المراد اثبات المغايرة لكن
الاستدلال من احدهما الى الاخر اثباتا او بطلانا ما عمه العدم الفع فيها قوله ببطلان
تعدم الخ فالاستدلال يكون اولا من بطلان العدم على وحدة الوجود ومنها على لزوم لا البطلان ص
التخلل المستحيل والحكم ببطلانه يكون حقا فيكون الاستدلال من البطلان المتلازمين
قوله ثم حكم ببطلانه مصدر معطوف على لزوم التخلل فان قيل على هذا الاستدلال
من بطلان التقدم على التخلل وعلى بطلانه معا فيكون الاستدلال لا لشئ واحد على البعض
مكيف

مكيف بهذا وليس بحجة حتى يلزم بان الحجة يجوز ان يستلزم محالا قلنا ليس هو دليلا مستقلا
مسلما لها حتى يلزم اجتماع النقيضين بل له مدخلية فى ايهما كان مدخلية معاونة
غاية انه يلزم ان يكون لها نسبة الى النقيضين فتامل فانه لم يستدل من بطلان المعدم
على بطلان التخلل بل على لزوم التخلل فقط وبطلان التخلل بديهى نعم يلزم الاستدلال
من بطلان المعدم المساوى او الاعم على وجود التخلل المساوى او الاعم على وجود
التخلل المساوى او الاخص وبطلان التخلل مع فرض الاعادة علة لوجود التخلل ومع
قطع النظر عن الاعادة يستلزم بطلانه والاستحالة من الاعادة المفروضة فالمجموع
مستلزم لها وجزءه وحده لا يستلزم محالا قوله لما ذكره فى حواشيه الخ من الاجزاء
على لزوم التخلل واستحالته والاستدلال على عدم تعدد الوجود لشئ واحد وان كان
طريق السند لا لمغايرة قوله والا اى وان لم يلزم فمع الدليل ليس امرا مستبعدا بين
النظار ملزم ان يعبر الدليل لا مناسبة فى دعوى استحالة تقدم على نفسه تقدما الشئ ٦ ص
زمانيا ~~والحكم بها ان يقال ان استحالته مثل استحالة تقدمه على نفسه تقدما زمانيا~~
والحكم بها ان يقال ان استحالته مثل استحالة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما فى
الدور لانه بنى عن الخفاء فى الحكم ببطلانه ولعله لهذا امر بالتامل اخرا واما التوجه الى
بيان معنى التقدم فلعله لدفع توهم ان يقال ان اللازم فى الاعادة تقدم الوجود على
الوجود ولعل الحكم فى بطلان تقدم الشئ على نفسه تقدم الوجود بل بمعنى اخر قوله الكل م
عن ابهام السائل الذى كل حكم بعدم شئ على شئ وذلك لانه ما كان مقدما شئ على
شئ هو تقدم وجود الاول على الثانى فمعنى تقدم وجوده انه يكون هو تقدم فوجود وجود م
وجود ذلك الشئ بعدم على وجود وجود الشئ الثانى وهكذا الى الطرفين الى ان يتحقق
وجودات غير متناهية فى كل من الطرفين ومع ذلك لا يتحقق ما هو معدوم ومتاخر بنفسه فى
الحقيقة وجوابه هو ما اجيب به عن السائل فى اللزوم الموجود والوجود وما يتفرع هى عنه
وليس موجودة فيها الصور مغايرة والوجود الذى هو مفهوم صدق القضية الموجبة اعم من
الثانى والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم

من ان عليه تصوره بحقيقته كوجود الجسم اولا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كل ما ان محققه
بهذا الجزء وقد يصير موضوع القضية الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل جارا او
الاخر باردا فيصدق الحكم الايجابي الخارجي عليه والقسمة من البين اجرا ان اجزاء المتصل
ليست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس موجودا منفردا بل هي موجودة بوجود
وان كانت الصفة ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء كما
ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتجزي فانه يقتضي
الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بجواهره فانه يقتضي نحو الوجود الخاص والحكم على الوجود
فانه يقتضي الوجود الحاصل به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود
وبهذا كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام
ونقول ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود باحدهما الفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم
وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين كلزوم الانقطاع للجسم فالانقطاع بحسب كونه بحسب صحيح
~~الانتزاع لازم لوجوده بالفعل من احد الطرفين وقد يكون بحسب صحة انتزاعه للاول بحسب~~ صحيح
~~انتزاع اللزوم عن الملزوم~~ الانتزاع منه من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم الملزوم فان مرجعه
ان اللزوم لا معنى له الا وهو يصح منه انتزاع اللزوم عن الملزوم وهكذا فيكفي في صدقه هذا النحو من الوجود انتزاعه ح
اعني صحة انتزاعه من موجود كما ان الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود موضوعها انتهى ط لو تم لا الخ
اشار الى ان بناءه على الوجدان والوجدان لا ينهض دليلا على الغير وادعاء ان كل احد يجد من
نفسه وجدان كل نفس دليلا له لا وجدان غيره غير مسلم وايضا انما يتم اذا كان التناسخ
لازما في كل بدن وحاصل الجواب المذكور ان الدليل يدل على ان هذه لو وجدت
ابتداء حدثت له نفس والمعاد بحادث ابتدائي ولكن له ان يقول بعد ما اثبتنا مغايرة
البدن الذي فرض انه معاد وعدا ابطلنا كونه عين الاول يكون بدنا حادثا ابتدائيا
فيستعد نفسا جديدا فالحق في الجواب ما ذكره ههنا وشيرهناك ط على تقدير تمامه الخ
اشار الى ان بناءه على وجوب التناسخ في كل نفس وايضا بعد قطع النظر عن استحالة تعلق
نفسين ببدن واحد في هذا الدليل تجوز ان يتعلق ببدن واحد نفوس كثيرة فلا يجب

ان يتولد

ان يتولد ابدان بعدد الاموات على الفور وان التزم تعلقها على الفور فنائل وايضا
يحق وباء عام وقتال عظيم كما سمعنا وشاهدنا انما هو في بعض الاوقات وفي بعض
الاقاليم لان الربع المسكون في عرضه وارض الله واسعة والتناسخ توسعه وطوله م
انسانا وغيره ولا احجار بحاسة كما مر انه يحكم المنكرون كامثال الذر وغيره ثم اعلم
ان القدح المفيد في المقام هو القدح الخاص على تعدد الاجزاء في المعاد ويفرق بين
التناسخ اللازم من الاعادة والتناسخ المعروف المقرر بين القوم ليحكم ببطلان التناسخ
المعروف بالادلة ويوقف في بطلان اللازم من الاعادة نعم لو كان هذا التناسخ م
القادح يجوز للتناسخ ايضا يكفي القدح المشترك ولكن ليس بناء كلام الشارح على هذا
كما قال فان الذي دل على استحالة الدليل بعلق بعض الخ وايضا حدوث الكل بحدوث
الاجزاء كان ولا خصوصية فيه لجزء دون جزء ولا لحدوث جميع الاجزاء معا والا لزم
ان لا يوجد حادث كذلك لتقدم وجود العناصر على المركبات سواء كان قديما كما
هو مذهب الحكماء اولا كما هو عند غيرهم قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة قدس سره
في العروة الوثقى ليعلم ان الابدان ثلثة محلول ومكتسب ومحشور فالمحلول هو الذي يتولى
وبه على الاكتساب والمكتسب هو اللطائف الاثرية المجذوبة لتكون متشبثا للفيض المدبر
بحيث يمتاز به عن غيره من العوض يمكن الاشارة اليه بانه سعيد او شقي وهو غير
منفصل عن المدبر ابد الآباد وكان البدن المحلول مشيمة له في مضيق بطن عالم الكون
والفساد المعبر عنه بالدنيا والمحشور هو الذري وما حوله من الاجزاء الارضية
ينفصل عنه بالموت ويبقى بلا هو في البرزخ ثم يتصل به بحد انشاء ما يؤدي الحق اليه في
المشاهدة يمكن ان العقل النفسي المدبر للبدن لحب تعلق المجانسة اللطائف الاثرية المسكنة
به في العناصر اليه ليكون مسه وبقي به حيث كان فالذرة المودعة في صلب ادم المجدية
من اديم الارض بعض القبضة للتخمير لحب اليها بقوة القبض المدبر من الاجزاء الارضية
المجانسة لها لكمال البدن المحلول محل ما يتحلل فهو البدن الشهادي الافاقي فكل ما
يبقى معه ولا ينفصل عنه بعد الموت ابد الاباد فهو البدن المكتسب محل ما لا يتحلل و

لكن ينفصل عن العرض المدبر النفسى بخراب البدن المحلول الشهادى ولا يمكن
للدقات التعرف فيه لم يحصل به فى الحشر بحدث المدبر له اياه بامر الحق كالمعاطس
الذى يحدث الله منورمات التجريد بخاصه او دعها العرضه فهذا البدن المحشور
وان حادك احد فى البدن الذرى وتعول لا نوفه بل المحشور هو البدن الذى
هو منصرف الروح اليوم فلا تحادله فقل مرادى من هذا تعبير الايمان اولا
باثبات التنعيم والتالم فى الروح وثانيا باثبات الحشر يوم الجمع ودفع الوسوسة
الشيطانية الملقاة فى النفس انكار حشر الاجساد فان كنت مؤمنا بحشر الاجساد
ولا يتاتى عليك الشيطان الوسواس فقد حصل مرادنا وينفعك انك يوم المعاد لانك
مؤمنا بقدرة الله فى حفظ العظام واللحوم عن التفرق تعرف الذوات منها وتعرفها
ووصولها الى اصولها كما نطق به الكتاب فى قوله وانظر الى حمارك ولنجعلك اية
للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم
ان الله على كل شئ قدير ولو اعترض احد على اثبات الابدان العلية التى لولاها لما كمل
المثلث مع كونه شيئا فلك الانسان الكلى الذى هو عالم التركيب والمقصود الكلى من ايجاد المكونات
للخلافة والمظهرية ان لم نلتمس بعشور الابدان العلية بعد من الحجب الحرة عالم الكون و
الفساد لعدم الدليل عليه انتهى اراد بالعرض المدبر للنفس الناطقة والبدن المكتسب لعله
هو الذى عبر عنه بعضهم بصفات النفس وآثار الطبيعة الباقية فى النفس متمثلة بالصورة
اول ٢ وان به يقول من قال بالتناسخ من القدماء و البدن المحلول يسميه له باعتبار ان
حصل للنفس بواسطة ذلك البدن فكانه تولد منه وهذا اصح ولعل المراد من
البدن الذرى هو الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن ولا اصل البدن من النطفة ولا اصل
اصل البدن ويكذا الكل بناسبه التمثيل بحدوث المعاطس الاجزاء المتفرقة من التجريد ى
لكن لورا الى دليله بقوله وان حادك احد الى ياتى عنه لان قبول حشر البدن المحلول
الشهادى سلم قبول حشر اصوله بطريق الاولى فلا سبيل الى انكاره بعد قبول الاول
لمن ٢ هو النص يفهم من كلامه ان الى ما ذكره لتشويش خاطره بالبيه المطرحه فى حشر الابدان

المحلوله

المحلوله يعنى ان ما يحصل للاعمال بخصوصها اذا ان تعالى الواجب هو الاعتقاد بالوجه اللائق
كما سمى اوبحث عذاب القبر نقلا عن حجة الاسلام ابى حامد بلثه ولا حصر فى واحد اذا
وقال فى موضع اخر بعده والبدن المكتسب عبارة عن الامريات المتفرقة فى العنصريات
عند التالف حالة الموت المسكنة فيها المجتمعة فى هيئة معدلة جذبها فيض النفس المدبر للبدن
المحلول الشهادى الانسانى لعلة المجانسة الله تعالى له مسالما عن منفصل عنه ابد
الاباد وعلى المرآة المعبر عنها باللطيفة الانسانية وقال فى موضع اخر بعده فالبدن
المحلول هذا الدنيوى مثل المشيمة لجنس البدن المكتسب فى مضيق بطن عالم الكون والفساد
ولابد منه فى تكميل الجنين والبدن المكتسب هو الامريات المتفرقة فى الاجسام العلوية
والسفلية المجتمعة على سبيل الاعتدال التام فى البدن الانسانى المستعد بذلك
الاعتدال لقبول فيض النفس المدبر الجاذب لعلة المجانسة تلك الامريات المتفرقة فى
الاجسام المجتمعة لعلة مسه المعانى الممتاز عن غيره من الفيوض الفائضة على الابدان
المستعدة لقبولها ويمكن الاشارة اليه بانه زيد او بكر سعيد او شقى فى الاخرة كما
المحلول ٤ كان متمايزا فى الدنيا بالبدن الشهادى الافاقى والى هذا السر اشار النبى العارف
الكامل المكمل حبيب الله ونبيه ومصطفاه عليه السلام من حديث بقوله ارواح المؤمنين
فى قناديل معلقة بالعرش يسرحون فى رياض الجنة ثم يأوى الى تلك القناديل فشبه البدن
المكتسب بالزجاجة المتخرجة من الحجر معرفا لطالب الحيوان البدن المكتسب يطابق امره سكنه
فى حجر الاجسام موضحا له انه بدن عرشى كما ان البدن المحلول بدن قدسى يتيقن بان
البشرى ناسى فى الدنيا والاخرة والى هذه الخصوصية اشار نص التنزيل بقوله لهم البشرى
فى الحيوة الدنيا والاخرة فكما ان الابدان الوحشية ملقاة على وجه الارض عند وصول
البشرى اليها فالابدان الوحشية ايضا معلقة بالعرش عند الله وكما ان الارواح تروح
وتغدو اليوم بالبشرى فى رياض الجنة وتشرب من حياضها وتأكل من ثمارها
لتطلق المواقعة ثم تأوى الى هذه الابدان الموحشة عند الافاقة فكذلك تسرح الارواح
غدا بالبشرى فى رياض الحضرات الالوهية والمحاضر الجبروتية ثم تأوى الى تلك الابدان

البدن م

المكتسب المرعيها بالقناديل المعلقة بالعرش واشار الى لطف المكتسب وكثيفه في حديث الصحيح حيث قال اذا قبضت روح المؤمن لفت في حرير ووضعت في عليين واذا قبضت روح الكافر لفت في مسح ووضعت في سجين فحرى ان نقول روسب بحوابه الكلم لان الحجر في البيت والجال في السوق والحال في البرية والعالم الحجر والعارف الكامل والعابد الواصل والموصل عرفوا من هذا البيان الموجز بقاء الادراك بعد خراب ابدانهم المجلوبة الا قليه والسعيم والعالم بالالطاف المكتسبة وكما يتفاوت في الدرجات والدركات على قدر الاسعدا وفيهم كل واحد منهم ولا يمكن لاحد ان يقول في هذا الباب ما يليق مطابقا للواقع من جميع الوجوه الا الانبياء وخلفائهم من الاولياء في كل زمن من الازمان بحيث يفهم كل احد ما يجب عليه الايمان به على قدر صفاء الاستعداد وقوته والبدن الذري هو المحشور في الساهرة انتهى واخر كلامه بعد هذا انه لعلي على تمام لا يدانيهم المكتسبة ابد الاباد ويحل ما يحلل وسعرق ويتصل من الجوهر المعنصي المدبر له هو البدن الافاق السيهاوي الحلول يحتاج الى بدل ما يتحلل منه وكل ما لا يتحلل ولا يسعرق ولا ينفصل منه في الدنيا ولا في البرزخ ولا في الاخرة ابد الاباد هو البدن المكتسب وكل ما لا يتحلل ولا يسعرق منه الذوات ولكن ينفصل منه في البرزخ ويتصل به في الحشر والنشر لعلوي على ابد بالبدن المكتسب هو البدن الذري فالبدن لا يخلو من ان يكون داخلا او لا فان يكن هذا البدن السهادي الدنيوي المحتاج الى ما يبدل ما يتحلل منه وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون غير منفصل عن العنصر المدبر الكاسب في وقت من الاوقات ابد الاباد او لا فان يكن فهو البدن المكتسب والا لم يكن فهو البدن الذري المنفصل عنه في البرزخ ثم يتصل به يوم الحشر ولا يحجب من هذه الابدان العلوية ملك لئلا يخرج عن تكميله الاصري الى لب اللور ومشورة الله لو لا يا اهل اللب ولو ظهر بعضا في نشر من مشوره يظهر بعضا في اللب ويتحقق بان الله تعالى حكم في جميع ما اراد ظهوره من اللب ومشوره انتهى واطنبنا في النقل ليحصل التنبيه من عبارة عبارته المعلقات بحيث لا بناوا فيما هو سو بد از نيره عاكر دام روان باشد از ان ميانه يكى كار نشود فان اصل المقام كما ترى مما يبعد عن

الاحاديث

عن الافهام وان العالمين الراسخين في فنون الكلام عاجزون عن البيان والافهام لقصور استعدادات المستمعين السامعين الراجلين عن سلوك طريق الفوز بالمرام ثم لا يعزب عن ان المكتسب قد امضينا ان النظر انه صفات النفس الحاصلة من اثار الطبيعة لمى او لو اقوال القدماء بالتناسخ به وظاهر كلام الشيخ كما قال شبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة من الحجر انه ليس من صفات النفس التي حصلت بسبب صفات الطبيعة ولا من آثارها بل هو مثل الزجاجة المكنونة في الحجر يظهر مع المعدة مائلة في اطراف الكلمات فانها من غوامض الكلام فان البدن المكتسب ان كان من قسم اثار الطبيعة وكونه متشبث الروح ابد الاباد ولا ينفصل عن الروح في الدنيا والبرزخ والاخرة لا يخلو عن تامل نعم في لطائف النفس العليين درجة من البررة والسفليين دركة من الكفرة يكون كذلك ظاهرا واما المتوسطات ولعلها هي الاكثر ففي اثاره الطبيعة فيهم واما على حال وان كان من قسم الزجاجة في الحجر والذهب في اللبن فامتيازه عن البدن الذري ضيع الا ان يقال الاعيان في اللطائف العليين يكفي للتغاير وفيما ذكره الشيخ من الاحاديث المنقولة دلالة على ان البدن المكتسب اثار الطبيعة الحاصلة للارواح كما قال ان الابدان المكتسبة كالعباد بل للارواح وان الارواح متعوجة بها ويمكن ان يطبق ما قال من انه شبه البدن المكتسب بالزجاجة المستخرجة من الحجر والطبيعة ولعاقه بل للروح لكن لا يخلو عن تكلف لان الاستخراج يناسب الجزئية والاثار هي الخارج عن الشيء قوله الى بدن خنزير وبعض انه يجوز ان يكون خنزيرا اقرب الى الخلاص والسعادة من انسان ويقول يا ليتني كنت خنزيرا قوله فيه دع على الامام انه بعد وجه التعدد فانه لم يعتبر احد في المسائل الكلامية هذا او يحتمل ان يكون ما بعده عطفا تفسيريا للتعدد لا وجها اخر لخروج المسائل الكثيرة عن الكلام وعدم التوجه الى الاعتذار في شيء منها في موضع تامل قوله من ان اشار بها الى ليس هذا الكلام بخصوصه في كلام الشيخ ولا في كلام الشيخ انه مما استشعره من كلام الشيخ فان صريح كلامه مما استشعره ان المعاد الجسماني ليس من الحكمة معقول وكذا الكلام الشيخ بعد بناء على ما استنبط الشيخ منه وعلى بعد

المسيح انه م

مطلب

اراده المعنى الاعم من الشريعه والاخص من الفلسفه بكون امراد المعاد جسمانيا او روحانيا
في الفلسفه جمعا في الكتاب الفلسفي مع المسائل الاخر الفلسفيه لا جمع الجسماني مع
الروحاني لان الروحاني ايضا من الشريعه بالتفسير الثاني فقوله لكن من وجه او وجه
الاخريه انه كان الجمع في السابق جمع الجسماني مع الروحاني في مبحث المعاد بل في الاعتقاد
عنعاد حسب لم يذكر الامام موضع الجمع نعم انه ذكر انه ليس من الكلاميه وههنا جمع
جمعهما الروحاني فقط اذا كان المورد هذا فقط ايضا مع سائر الفلسفه في الكتاب — جمعهما بدل
الفلسفي فقوله الا اذا كان اراد ابتناء الجمع مبني على الغفله عن عباره الشيخ والشارح
والا فلا حاجه في كلا مبهما الى هذا التكلف فلا يلزم بعد لا خلاف ظاهر ايضا لانه ليس في كلامهم
خصوص هذه العبارة **قوله** فهي عوالم الجامع النفوس الناطقه فيكون كل واحد منها عالما
ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى النفس الناطقه مفردة فيكون كل عوالم العكس معادنا
كمعادن الذهب والفضه كل نفس معدن لكل شيء فيكون معادن فالو الانسان
وان كان بحسب الجسمانيه في غاية الكثافه لكنه بحيث الروحانيه في كمال اللطافه
بهر جه روارد حكم ان گيرد و بهر جه توجه كند صورت بذيرد واذا تصورت الكثافه صارت — آن حر
كانها الوجود بالكليه **قوله** وما بالقوة عطف على الرواح والعدم عطف على القوه كيف
قد رضعه بعد ضوء الضوء بعد ضوء **قوله** بهذه المعاني الاربعه التي هي روحاني ربا في
لطيف متقدس **قوله** الى امثالها التي للجنس الجسماني هي محسوس منسوب كشف قد المقابل — بالمقابل ح ٧
قال الشارح عمل يوزن به صحائف الاعمال لا يخفى ان الاعمال اسفا وبه في الخيرات
والشرور فان اعمال زهد واعطاء ورهد متساويان في الصحيفه وعمل نفس
وضرب شخص الصابر الكريم والشتم متساويان في الصحيفه مع تفاوت عظيم في الجزاء
قال الشارح وعمل بجعل الحسنات اجساما نورانيه والسيئات اجساما ظلمانيه يمكن
ان يكون التفاوت في كونها نورانيا وظلمانيا فقط لا بحيث جوهر الذات كان يكون
احدهما ذهبيا والاخر حجريا والا يكون حجرا بالثقل والخفه اذا تساويا في الحجم بعض
ميزانا في جوهر الذات فالتفاوت في الثقل والخفه بحسب تفاوت الحجم بعض
ميزانا سابقا بحسب عمل عمل خير وشر كعرض السموات فيتقدر الكاف
التشبيه مع عرض اذ ظاهر ان ليس السموات عرضها والكثيفه

قوله

١٤٢

قوله لامتناع ان يكون وجه لعدم حروف التشبيه بعد بعدم عرض ووجه بعدم العرض
متروك لظهوره اذ محال على المعاند **قوله** اذ احدهما موجود الخ يعني بان يقوم بالموجود
والمعدوم معا حال عدم المعدوم او يطلع عن العام بذلك المعدوم ويقوم بالموجود
بعد عدم ذلك المعدوم فيكون انتقالا للعرض انتقالا محضا وفي الاول يلزم قيام عرض
واحد في آن واحد بمحلين وقيام موجود بمعدوم ايضا معقوله فلا بعد العقلاء الى هذا
هو المعدوم في المقابله للمعتزله اذ لا بد لهم ايضا تطبيق عرضها السموات على ما ذهبوا
اليه وان لم يقع لهم الوجود الجنه والسموات في زمان واحد لكان احتمال قيام عرض واحد
بمحلين موجودين معا كما هو في مذهب الاشاعره يتحقق احتمال قيامه بمحلين احدهما
موجود والاخر معدوم في زمان واحد عليهم فباتي وجه يصحح الايه ويوجهونها
ويطبقونها على ما ذهبوا اليه فنحن على اثرهم بل لعله اسهل علينا لانه لا يلزم علينا
التزام قيام الموجود بالمعدوم في احتمال وان احتمل التزام التداخل في الاجسام
الموجوده ولعله اسهل من قيام الموجود بالمعدوم والموجود معا فانه بعد قيام
الموجود بالمعدوم يلزم ايضا تداخل الموجود بالمعدوم المحلي لذلك العرض ويلزم
ايضا اثبات الامكان للمعدوم بل لوازم الموجود بل الوجود ايضا فكان الكافي للمجيب
والخصم بيان استحاله كون عرضها بعد الفناء فقط الزاما عليهم القول بالتشبيه — عرضها كعرض
فذكر استحاله حال البقاء يخفى لا من حيث انه مجيب والخصم قائل بها بناء كلامه في خلافه
على هذا ولو لم يتم لكان انفع للمجيب واقرب للخلاص عن البحث **قوله** كما لا في كلام الخ
اي فكان فيه امتدادا فعليا **قوله** لزوم ما لزم اي ما لزم ولا حاجه الى استحاله
ما لزم وان كان مما لزم ايضا لكونه بعد تسليم اللزوم **قوله** بمحلين معا خصوصا
اذا كان احدهما معدوما **قوله** يلزم الخلاء الخ فانه لو كان الخلاء لازما وممكنا ايضا
يحصل عينيه الوضعين واتحادهما التغاير مكانيهما بمحليهما ولا يقول به الاشاعره
لكن لا في التشبيه والمثليه فيتشبثوا في ابطاله الى دعوى لزوم الخلاء وبطلانه
وانما قال في الحد لاحتمال ان يقول به ابطالا لا بوجه كما هو متعارف في اثبات
مطلب واحد بادله متعددة وعدم الحاجه الى دليل اخر لا ينافيه ولم يحملوه ما يعارف
موضع نعم اذا كان فيه تكلف وارتكاب خلاف ظاهر يقولون لا حاجه لنا الى هذا التكلف لوجود

دليل خال عنه قوله فانه اضمار اي سبق الى انه اضمار الشيء الثالث وكان لا زم
هو الخلاء ولا نعلم انه منع لزومه او استحالته قبوله ورفع اي استحالة بمعنى ان رفع
الاستحالة باي وجه ولم يكن بناء الاستدلال كما قرره على توهم العبث ويحتمل حتى يكون
كون مثله كعرض السماء تشبيها جوابا ولو سلم في هذا التقرير بناء بطلان الثالث
على العبث ويحتمل ان يكون المراد استبعادا او لو سلم فانه اضمار سبق ورفع استحالة الشيء
او فان هذا من ذلك فتأمل قوله نعم لو كان ابن الى تسليم الجواب على تقدير انها فوق
السموات يحيط بها احاطة تامة او ناقصة كاحاطة الماء على الارض لكن ليس في كلام
الله اشارة اليه قوله عدم الوجوب لا ينبغي الى قال بعض من يستند اليه ان قول
المعتزلة بعدم خلق فعله عن المصلحة والحكمة اصل زعمهم كون افعاله معللة بالاغراض
ووجوب رعاية والحكمة عليه رد لما بني عليه العول منهم انتهى بعضا او لا من اين
علم انهم يعولون بالوجوب اولم يبنوا عليه رعاية المصلحة والحكمة ولا يجوز ان يعولوا
او لا برعاية الحكمة والمصلحة كالاشاعرة لئلا يكون عبثا لم يريد وعلمها بالقول بالحكمة
بالوجوب والظاهر هو هذا فان الاشاعرة ايضا احترزوا عن القول بالعبث وقالوا
العبث ما لا حكمة ولا مصلحة فيه لا ما لا وجوب للحكمة والمصلحة فيه وقد مر مرارا وثانيا
انه لو سلم ان الحال كما ذكر لكن يجوز ان يكون الدليل الزاما فلا يصح سد الجواب عن قبلهم
وثالثا انه ما معنى الوجوب ههنا فان العول بالوجوب في الجملة لا يستلزم القول بالوجوب
في خصوص رعاية الحكمة والمصلحة فانهم لا يقولون ان كل ما يفعل فهو واجب عليه تعالى
بل الواجب مثل الاصلح واللطف والعوض كما مر ولو كان منشأ قولهم بالوجوب عليه تعالى
كون افعاله معللة بالاغراض عندهم لوجب ان يعولوا في كل معلل بالوجوب قوله
الحديث الاول صحيح الى من هذا كلام الامام وستوله وكان الشيء كلام الطاعن
والطعن هو سبب نقص الرحمة وازعال عليه الى دليله ومركبا لعل بوجه الحديث
الذي ههنا ما نقل في اول الكتاب في الاصل قوله فلذلك قال الى هذا لا العدد في مقابلة
الطاعن لان هذا الفهم من الشارع والشرع والطاعن كان لطعن الشرع بما فيه
نقص الرحمة ما نقل عن الحديث الاول والثاني وهذا ثالث لهما دفع من الشارع الفهم وكان الاولان
حديثا وهذا كتاب ولو وجد مثلها الوجادوا والاسراد ويكون وجودها الوفق وما من امثالها

ومن نعمل

ومن نعمل مثقال ذرة شرا يره فانه لا شك ان الاكثرين ثقلت شرهم على خيرهم واقل
من القليل من ساوى شره وخيره واقل من الاقل بكثير من ثقلت خيره على شره
ولو وجد فانما لو وجد بعد الازمان والادوار بل هذا ينفي الرحمة والعفو والمغفرة الا
ان يقال ليس المراد منه دفع الايراد المذكور وتاييد جوابه بل المراد دفع الايراد عن
هذا الخبر وان لم يكن مذكورا قوله قال من هذه هذه بلفظ التانيث يدل بظاهره انه
صلى الله عليه وسلم كان عالما بانها هي عائشة ومع ذلك سائل اطيبا او لغرض اخر
او عرف انها مؤنث مطلق بامارات النساء من الثياب وغيرها قوله فهذا واشباهه
الى لا يخفى ان هذه كلها انما تدل على ان المغفور كثير في نفسه لا انه كثير بالقياس الى المعدود
لجواز ان يكون المغفور بهذه الكثرة واحدا من الالف من المقهور بل الالوف وان تضاعفت
الالوف سواء كان من هذه الامة او الامم السابقة فالجواب ان في جواب ما يدل على ما
روي عن عائشة رضي الله عنها من ان ليس المعنى انهم كفار مخلدون الى قال الشيخ
لا يكون فعل الى يجب ان يلزم ان ما يرى لاجل عدم الايمان مطلقا محض بفضل ليس
مثل ما لزم للايمان من جهة الوعد او انه لا يرى من غيره شيء من الثواب ينحصر الوعد
به فيعم الخير يكون عبثا والثاني عم الخبر والزم مثله في غيره فنتيجة الدليل على عدم خلود
الكفار ممن لم يخرج في الجملة وان خص خبر المؤمن وعمم الشر من شره لا يفهم من الكلام
الا الحسن النظام والتوزيع بان لا اجر للكافر اصلا كما لا يعرف بعض الروايات
في حقهم من تخفيف العذاب كما في حاتم فان قيل التخفيف هو المرئية قلنا فيحمل دعوى
انه تعالى ان يراه والنفي ما يراه المؤمن في القبر كما مر في فائدة خلق الجنة قبل
القيامة فاني الحصار رؤية الثواب في ما بعد الخروج من النار الا ان يقال الا
انحصار في رؤية المؤمن من المنافق الذي يدخل النار لانه غيره يجوز
ان لا يرى العاشق في القبر اثر الثواب اصلا ويكون موقوفا اثره هنا انه كلها
على الخروج عن النار لكن فالناس على هذا التعميم كما قال انه يفتح للمؤمنين في قبره باب من
الجنة وكذا استحالة الكافرين فانه وعد للمؤمنين ووعد للكافرين
لايمانهم وكفرهم قال الشيخ جميع الايات المتعارضة الى الجمع لا
يقتضي تاويل خصوص احد الطرفين نعم ههنا احد الطرفين خلف الوعد والاخر خلف الوعيد

وقد توفق بين خلف الوعد والوعيد بل الفرق وقد جوزوا خلف الوعيد كثيرا مع
قطع النظر عن التعارض والتدافع وقد مر مفصلا ولعله اشارة لقول الدال
على وعد الله تعالى الى الرجيح ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه مجاز ومحمول على غير معناه
لضرورة الجمع بين الادلة ولا هو بخلافه والقول بان المغاير للعطف وجواب
اي بعد تسليم انه محمول ايضا على غير الظ لا يخرج عن بعد وان كان في كونه وجها سا
بقه الظ بعد لانه لا يكون وجها للجمع ولا للتعارض ولو صح كونه وجها للجمع فهذا
يغني عن جعل الحمل وجها للحمل قال الش بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرا او كبيرا
كافر لانه فرق من وجهين من سلب الايمان الى اثبات الكفر ومن الكبيرة الى الصغيرة
وكان الاليق ان يعكس الترتيب ويقول كبيرا او صغيرا قال الش كما لو قتل
رجلا الخ لا يخفى ان قتل النفس والزنا ليسا من اصغر الكبائر فالمرتكب بامر مباح
يظن انه قتل نفس بغير حق او انه زنا مثلا كيف يكون ارتكابه مشتبها بهما ونبه في
الدين مثل اشعار ارتكاب اصغر الكبائر فانه فعله باعتقاد انه من اكبر الكبائر
فقتها ونزه في اكبر الكبائر فيجب ان يكون اكبر الكبائر معلوم لكن كذا العدم كونه من الكبائر
في الحقيقة فيجب ان يكون مشتبها بهما وانه اكبر الكبائر الا ان يقال لما كان ذلك
الامر مباحا في نفس الامر يمكن فعله بظن انه من اكبر الكبائر فالاباحة الواقعية
تمنعه عن كونه اكبر الكبائر ولا يخرج عن كونه كبيرة مطلقا فيكون في مرتبة اصغر
الكبائر فيصح كونه مشتبها بالقتل ونحوه في اشعار اصغر الكبائر انه في مرتبته فيكون اكبر الكبائر
ظنا اصغر الكبائر واقعا ولعل المراد من الاصغرية الانحطاط عن مرتبة مظنونه فاعله سواء
كان اصغر حقيقة او متوسطا واحتمال ان لا يكون المثال مطابقا للممثل له من جميع الوجوه
بل يكون مقصود الحمل تعدد الاشعار لكونه مثل اشعار اصغر الكبائر عبثا فانه ايضا واقع
يكون هو هو ظنا هو هو واقعا ان كان اكبر فاكبر والا فكذا متوسطا او اصغر ولا يصح
للاباحة الواقعية اثر ولكن على الاول يلزم التزام ان ارتكاب المباح بظن انه اصغر
الكبائر لا يكون كبيرة بل صغيرة لانحطاط عن احد مراتب الكبائر قوله يلحق شرب الخمر
يحتمل ان يكون صفة كل مسكر فيكون وشرب كل مسكر مع تركه لو صفا من جملة ما هو

لعداده

لعداده ويحتمل ان يكون خبر القوله وشرب كل مسكر فيكون حكما واقعا في البين مثل وشرطه
في الغصب ان يبلغ دينارا قوله حيث اورده لعل الظهور من مجموع اسرار النبي مفردا
معرفا باللام معه لا به فقط ويؤيده حديث من يقل على ما لم اقل حيث قال علي وقال
لم اقل قوله التخصيص لانه الخ يعني ليس وجه التخصيص ما ذكرتم من كون الكذب عليهم
كبيرة بل لعدم الفايده في بيان حكمه وحاصل الجواب انه مشترك وحاصل السؤال الثاني
ان فايده معرفة احوال من عاصره النبي صلى الله عليه وسلم وحاصل جوابه الظ انه مشترك
وحاصل ما ذكره بعده بقوله الا ان يقال ان انه ليس بمشترك لانه حين حرم الكذب
عند النبي صلى الله عليه وسلم لم يكونوا موجودين حتى يحكم الشرع بان الكذب عندهم الظ
كبيرة وكان في ذكره فايده بعينها فايده ذكر الكذب عند نبينا صلى الله عليه وسلم قوله
لان في الاديان السابقة الخ الاولى ان يترك هذا لانه ليس في بيان احكام الاديان بعينها
السابقة انه حرم او لم يحرم فيها ويقول بدله لتخصيص لانهم لم يكونوا موجودين في زمان
نبينا ولكن ح ساوى ان يقول انه لم يحرم الكذب عندهم او انه محرم
لكن لم يذكر لعدم الفايده في ذكره قوله ثم اذا كان الخ هذا احتمال آخر
في معنى الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو نقل ما لم يقل منه صلى الله
عليه وسلم كما في من يقل على ما لم اقل بقوله اي من نسب الي ما لم يكن مني اه
وهذا يكفي في الاستشهاد على الحمل على هذا المعنى لظهور كونه فاسدا و
عصيانا و يحمل العبارة بهذا الحمل سواء صرف من كذب علي كما هو
في الرواية بهذا المعنى ايضا اولا وكان اجزاء الشيء مجرى بنظيره لا بهذا
الاعتبار قوله فيدخل فيه نحو حل اه لا يظهر فايده جديدة لهذا القول
بعد ذكر الاحكام لا يقال لعم الحل والحرمة مما له حكم سابق على هذا
وليس كذا في الاحكام لانا نقول الاحكام عام او ان كل شيء لا حكم له
يحكم الاصل في الاشياء الحل ما لم يحكم على الحرمة كما هو مذهب البعض
او الحرمة ما لم يحكم بالحل كما هو مذهب البعض الاخر قوله فيكون اجراء
الشيء الخ يحمل ظاهرا ان يكون بين القول والاعتقاد بهذا اذا كان او الاعتقاد

عطفا على الاخبار وان يكون بمعنى نسبة القول و الفعل وان يكون ما عبارة اختلاف الرواة
بالمراد من الكذب عليه غير ما اريد من الكذب عليه فيتامل في الوجوه **قوله** ما كذب
على غيره الخ هذا ايضا يحتمل الوجهين لكن الكذب على الله تعالى ظاهره انه يعني النسبة
لتنزيهه عن الكسبيات وانما اخبار احد عليه الواقع الا ان تعالى ربما ذكر في المناجاة
كثير من الكلمات بطريق الاخبار والحكايات ثم اعلم ان نسبة القول والاخبار الى
الله ورسوله قد يكون نسبة غير الواقع اليهما فيكون نسبة الكذب اليهما متفاوت
المراتب بل قد يكون كفرا ويتصور ان يكون نسبة الامر الواقع لكنه لم يقولا
به والاول ظاهر الفساد والثاني ليس في مرتبته فلو فعل انه لا افاد مثله
فلا يكون كثيرة من سائر الكذب فيحتمل ان يخص من يعمل على علم امثل بعض العقول
بان ينسب الى الله صلى الله عليه وسلم الكذب عن كذب في بعض كلامه والا فلا **قوله** لم يرد
ما اورد الخ فيه انه يرد بلا فرق غايته انه ورد الحديث مخصصا فليطلب وجه
المخصص في الحديث وسره **قوله** والعفو عن الصغائر الخ اعلم ان خلاف
المعتزلة في الصغائر في جواز العقاب كما هو مذهب الاشعري لا في ترك
العقاب الذي العفو عبارة عنه فكان له ان يقول والعقاب على الصغائر والعفو
عن الكبائر جائز واراده الامكان الخاص من الجواز بعده لكن لا يكون المذكور
صريحا فيما هو محل النزاع نعم فيه خلاف الخوارج بقوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء دليلا لجواز العفو عن الكبائر بلا شبهة ولجواز العقاب على الصغائر
بملاحظة فائدة التعقيب بقوله لمن يشاء لكن يحتمل ان يكون فائدته عدم عفو
الكبيرة عن البعض مع العفو عن الصغائر مطلقا واحتمال ان يراد بما دون
ذلك الدون الحقيقي الذي يكون مصداقه الصغائر لانها ادون من الكبائر
بل بعض الصغائر الذي لا ادون منه واحدا او متعددا فلا يلزم كون
الكبائر بل بعض الصغائر ايضا مغفورة بعيد لكنه يورث اشتباها في
مغفورية الكبائر **قوله** المص لمن اذن له الرحمن الخ يحتمل ان يكون المراد منه الشفيع

وان

وان يكون المشفوع له كما يقول بعده شفاعة رسول الله لاهل الكبائر فيكون اهل الكبائر
من اذن له اي لاجله الرحمن فيوصل باللام وكذا في لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن
بل هو ظاهر منه اذ المنفي نفع الشفاعة لا وجودها واحتمال الشفاعة بدون
الاذن للشفيع وان لم يكن هذه الآية دالة على نفيها بعد ولو جعلت الضمير لا يخفى
لان المقصود الاصلي اثبات الشفاعة بالاذن او لا في اي حال بعد بره اما لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن واذن له يحتمل مثله واضافة الشفاعة الى او الى ... شفاعه م
المفعول وكذا رضي له قولا يحتمل لام الاجل و القول اعم من ان يكون قول
من رضي له او قول الاذن في حقه على الاحتمالين لا تنفع شفاعة احد لاحد الا من
اذن له فالاستثناء من احد الاحدين ايهما كان يصح وكذا من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه فان الاذن ايضا يحتمل ان يكون للشفيع او المشفع له فان اذن
الشفيع او المشفوع له فقط لا يكفي في تحقق الشفاعة وظهر بهذا نفي الشفاعة وهذا
لا ينافي الاحتمالين في من اذن له **قال** الشارح ومع ذلك يشكل الخ هذا الحديث وان
دل على ثبوت شفاعة لاهل الكبائر يدل على عدم الشفاعة لاهل الصغائر المفهوم
لما يفهم من لام التخصيص اذ ظاهره انه لو كان للصغائر عذاب كما يقول به الاشعري
لا يشفع ويشفع له ايضا فظهر انه لا عذاب لها فيقوي احد مذهبي المعتزلة ههنا
وهو انه لا شفاعة للصغائر ولعله لهذا قال يشكل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
في الكبائر ولم يحكم بشكل انكار الشفاعة مطلقا مطلقا فان الدليل الذي نقله عن
المعتزلة بعد تمامه يدل على نفي الشفاعة مطلقا ومصرح به في الكلام المنقول من الاشعري
جواز العقاب على الصغائر لا وقوعه والجواز لا ينافي عدم الوقوع فيجوز ان لا يحتاج لنفي
في عدم الشفاعة لكن نسبة القول بالعفو عن الصغائر قبل التوبة وبعدها اليهم
كما قال واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها يدل على ان الاشعري ما
لا يقول به بل يقول بوقوع العقاب فيمن شاء الله عذابه لجوازه **قوله** يدعوى
نفت كلمات بل خمس كلمات سلبية كلها كل نفس في كل معصية في كل وقت ... لكل نفس م

لكل وجه نفره او سماعه او جزاء او عدلا والسماعه مع الشفيع كان المشفوع
له كان وذا فجعله الشفيع شفعا لهم نفعه الله مدونه ان يعطى لاحد من مثل
المحرم مساعده والعدل العديه وصل البدل واصله السويه سمي به العديه
لانها سوى بالمعدى فهذا تخلص المجرم الكسر با عطا شئ من قبله لمن
نواخده عمن يواخذه فالجزاء على هذا ان يكون للمجرم او الشفيع على الواحد فتخلصه
واء لذلك الحق فهذا الاعتبار لا يكون شفعا فالعدل والجزاء متقاربان كما ان الشفاعه
والنصره متقاربان ولا يخفى انه يمكن الاجتماع بين هذه الامور في الجمله
كما اذا اعطى شئ قليل ونضم اليه الامتنان وعلى هذا القياس فماذا الجم
فما حكمه ويمكن ان يراد بقوله ولا يقبل منها شفاعه انها لا يقبل اصلا
لا استقلالا ولا مدخلا وكذا في غيرها قوله وقعنا هنا مقابله كل منهما من النوعين
احدهما موقوف والاخر مجهول ويحتمل ان يكون من الموقوف احدا فرسا وبعدا
مجردا ومزيدا كلاهما معلوم وههنا احتمال اخر وهو ان يكون واحدا كلاهما بمعنى ولعطيا
كما تعالى فعلنا ما فعلنا في مقام تكرار فعله كالمثل مفاعلة او مساكرا او يحتمل الحلاف الخ
في بعض الصور او جمعا خيم ما املى على الاصل يوم الاربعاء خامس العشر الثاني من شعبان
سنه اربع وثلثين والف سنه من هجرته بعد ما لم لاحوى سنه السابق عليها قال الله
وما قد نقل عنهم من انه ان كان الشفاعة تكون خبره واجيب بمنع دلالة الخ بدون الواو العا
طفه كما هو في بعض النسخ فلسلا وتصح بلا تردد وتكلف وكذا على نسخة لم يوجد فيها العطف
اجيب اصلا لا بالواو ولا بدون الواو ويكون بمنع تصفو المصارع خبر له لا معطو
معطوفا ما اجيب على تقديره واما اذا وجد واجيب بالواو العاطفه فلا يخلو عن تكلف
وتردد فانه اما يعطف ما قد نقل عنهم على لفظ ذلك في وبذلك يبطل مذهب المعتزله فيكون
حاصل الكلام وما قد نقل عنهم من الاستدلال واجيب عنه بمنع الخ انه يبطل مذهب
المعتزله في انكارهم او يكون تحت بطلان مذهبهم في كونهم يستدلون بالاية المذكوره
هو جواب استدلالهم حتى كونهم مستدلين بالاستين الاخيرتين وهو

التخصيص

١٤٧
التخصيص فههنا التخصيص وههنا تكلف من جهه انه لم يكن حاجه لهذا البيان الى هذا
التطويل من نقل الاستدلال بالايتين الاخيرتين ونقل الجواب عنه بعده واخذ الجواب
لهذا بعد الجواب لذلك وكان يكفي ان يقول وهذا التخصيص كما هو هناك وان كان جوابا
مغايرا للمعطوف عليه لان حاصل التخصيص والمنع جميعا من الادله وحاصل
المعطوف عليه هو المعارضه واثبات نقيض مدعى الخصم لكن البطلان على تقدير المعارضه
بعد عما هو على تقدير المنع واما ان يعطف على لفظ قوله في قوله هو والتقوى وما
لاخرى الايه عطف على سابقه لان المعنى يكون يبطل مذهب المعتزله في انكارهم
الشفاعه في الكبائر مستدلين بما قد نقل عنهم من الاستدلال بقوله تعالى الخ وحاصل هذا
مستدلين بالاستدلال بقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع الخ لان من الاستدلال
بيان لما في ما قد نقل الخ لا يعارض هذا اصل قولنا هذا الشخص ساض كذا وحار بحراره كذا
وامثاله كثيره لانا نقول يصرح معنى الفاء بين المعطوف والمعطوف عليه لدخوله
عليها لكن يصح عطف واجيب بمنع دلالته على الجواب السابق المعارضه عطفا
على المعنى بالمعنى البطل بكذا واجيب بكذا او يبطل بكذا وامثالها كثيره ثم لا يذهب عليك
ان يفسد مذهب المعتزله في انكارهم الشفاعه بكونهم مستدلين بقوله تعالى واتقوا
يوما الايه كما في الاول لا دخل له في ابطال الحديث الصحيح مذهبهم فانه يبطل باى
وجه واي دليل استدلوا على مذهبهم ولا خصوصيه فيه لدليل دون دليل وكذا الكلام
في الثاني فان منع العموم انما هو عام باي دليل واي آيه او حديث استدلوا
بقوله تعالى واتقوا يوما الايه فالجواب ايضا بمنع العموم حتى بل الاستدلال واجيب والجواب
كذا والفرق بين المقامين ان في الاول معارضه واستدلال بالحديث على بطلان مذهبهم
باي دليل استدلوا على مذهبهم عقلي او نقلي وفي الثاني منع وقدح بطريق التخصيص
في ادلتهم النقليه من الآيات والاحاديث الظاهره في العموم بحسب ما ذهب الرائي بانا لا
نسلم العموم جميعا من الادله وفي هذا المعنى يشارك الآيات المذكوره او الاواخر قال الله
ولئن سلم يجب تخصيصها الخ لا يخفى انه بعد تسليم العموم في الاشخاص والاحوال كيف يصح

التخصيص بالكفار الا ان يقال الممنوع اولا دلالة الآيات مع قطع النظر عن
المعارضات على العموم وثانيا بعد تسليمها مع كون المراد عاما لضرورة
الجمع بين الادلة قوله المشفع وهو مشفع اسم مفعول من باب التفعيل ومعناه
مقبول الشفاعة على ما ذكره الشارح لكن لا نعلم انه اي معنى من المعاني التي تجيء
باب التفعيل لها من التكثير والتعدية والنسبة الى اصل الفعل والازالة لان
تكلف فان القبول ليس معناها ومقتضى صيغة الفاعل ومعناها ما قام به الشفيع
ومقتضى المفعول وقوع الشفع عليه ومعنى وقوع التشفيع عليه انه جعل شفيعا والمقبول
المفعول معنى زائد فان الشفاعة لا تقتضي القبول وكذا جعله شفيعا ولو سلم فليس
معناه فلا تكلف لازم بلا تكلف قال الشارح فيتحقق عنهم اهوال الحشر مثل فرسي
مشهور خ در بلا به كه در بيم بلا وعرفي الانتظار اشد من الموت سواء كان
الانتظار انتظار الموت او انتظار غيره فالاول مناسب المقام قال الشارح قال
الله تعالى وما ارسلناك الخ لعله استشهاد ونظير فانه لا يدل على ان كونه رحمة باعتبار
شفاعته يوم القيمة بل كونه مبعوثا لهداية الانس والجن كاف في انه مرسل
رحمة للعالمين والايمان رحمة سواء آمنوا جميعا او كفروا كذلك او بعضهم
كما هو الواقع وكذا الوارد من الرحمة المغفرة الاخروية وتخفيف العذاب الاخروي كما
غايته انه لا يكون واجبا لعدم الايمان كما ان الايمان والاهتداء لم يقع عن
الجميع مع انه لا شك في انه مبعوث ومرسل له اولا كما ان انواع النعم والثمار
رحمة عامة وعدم اكل البعض شيئا منها لا ينافي في كونها رحمة له كالمعولين المتمكنين
غاية الامساك لا يقال لهم انه ما انعم الله عليهم ولا يبعد ان يراد من كونه رحمة للعالمين
انه رحمة في الآخرة يجوز ان يكون باعتبار كونه هاديا في الدنيا وبواسطة وان يكون بلا
واسطة بطريق الشفاعة وكونه رحمة في الدنيا هو مبعوثيته بها للهداية ووضع الشريعة
الجديدة المجددة على الوجه الاتم الاكمل واسلافه واولاده واحفاده مما اشتد
مع علو قدرهم وكمال اشرفهم فان من تأمل فيما وقع عليهم وما وقع على نعمه ولاحظ

الحج لكم

ابتلاءهم

التفاوت

التفاوت بينهم وبين نفسه ولنظر الى نسبه خصوصهم وعمومهم بالنسبة اليهم
والله فانهم كانوا امة انا لهم قرباء نسبه وسكن حاسه . ونظر من حافظه بان ما
وقع على اهل قليل مما وقع عليهم فان خصماء ما كثيرهم اعزوا اشرف بالنسبة الينا
باعتبارات وخصمائهم على العكس بالوف مراتب والصادر من خصمائنا بالنسبة
الينا قليل بالنسبة الى ما وقع عليهم من اراذل الناس بل اين هذا من ذاك واين نحن واين
اباهم واين الارض من السماء واين الليل من النهار واين الظلمة من النور قوله
المصنف ان الله لا يغفر ان يشرك به الى اخره اعلم ان الشرك مقابل التوحيد وقد مر في الشرح ان
التوحيد يطلق على توحيده في وجوب الوجود وتوحيده في الصفات الحقيقية وتوحيده في المعبودية
اذا تمهدت هذا فاهل الكتاب القائلون بالوحدانية تعالى انها الثلث المنكرون
للنبي صلى الله عليه وسلم يجب ان يغفر وما قال البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن والمشركات تعم الكتابيات لان اهل الكتاب مشركون
لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله
تعالى سبحانه وتعالى عما يشركون لا يتم لان اثبات الابن له تعالى لا يدل على اشتراك
الابن له تعالى في شيء من مقابلات التوحيدات الثلث ولا يلزم من عدم الابن الا على ان
القائلين بالابنية ليس جميعهم بل قال بعض النصارى هو عبد الله ويؤيده انه قال
تعالى في تفسير قوله تعالى لم يكن الذين كفروا ان الاتحاد في صفات المعبودية والمشركين
وعبدة الاصنام حيث قرر التقابل لمقابل والنبي لنفي بين اهل الكتاب والمشركون
فان اريد بالشرك معنى عام مجازي او خصص في ما دونه فلكل نعرف الكفر فلا يلائمه
الا ان يحمل الشرك من الكبيرة مجازا او خصوصا خصصوا بما دونه ولكن
سهل ما ذكرهم او بعكسوا او ما ذكره واي شرك النصارى من انهم اثبتوا الاقانيم
القدماء الثلث انه لا يتم لان اثبات مطلق القدم لا ينافي التوحيد كما في اثبات
الصفات عند الاشاعرة بل اثبات الذوات القديمة ينافيه واثبات
كونها ذوات انما هو قولهم بالانتقال اليه لانه يجوز ان يقولوا بانتقال العرض

وبكون غلطهم فى هذا اسقط وهذا الاستلزم الشرك بل الكواشف علىم انه قدم الذوات
انما الاستلزم الشرك فى وجوب الوجود والى العدم او المعنوية المانعة لاحد
الوحدات الثلث المذكورة قال الشارح المؤمن الفاسق فى الكافر الى صريح هذا
الكلام يدل على ان المدعى كل شامل للمؤمنين وان لم يشمل جميع افراد المؤمن
الفاسق ولم يدخل فى الدعوى لانه مطلق واثبات العذاب فى الجملة للمؤمن والكافر
لما او الى وعلى هذا الاسم المؤمن فى جميع الادلة المذكورة بعده مما يرجع اليها قال
الشارح والمراد بالاماتتين الى كون احدى الاماتتين فى القبر لا يدل على التعذيب
فيه لجواز المصلحة الاخرى ثم بعض القائلين بالعذاب ينكر الاحياء فيه كما
سنذكر ان منهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء ويكفى ليستدل بالاحياء عليه
لان الاحياء لا يكون محتاجا اليه للعذاب اصلا حتى يحكم بان وجوده لاجله فيستدل بهذا الوجه
عليه والسوق يدل على ان هذا دليل عام مشترك بين فرق القائلين بالعذاب والاحياء
منهم بعد اثبات العذاب بما ذكر وان جاز اختصاص كل فرقة منهم بدليل لا يساعده
فيه الاخر الخ وان يكون اكثر الكلام فى اصل المدعى لان هذا يقتضى ان يذكر دليلهم الفهم
المنكرون للعذاب او الاحياء يقولون المراد من الاماتة الاولى هو الاماتة التى
كانت قبل الخلق وهو العدم الاول وحصر كل من الاماتة والاحياء فى الاثنين
حصر ما يؤيده ولعلهم يقولون حدوث الشئ على المختار انما هو اذا كان الاثر
وجودا او اشراك العدم كذلك دليل حدوث الوجود من الاثر حال الوجود او حال
العدم الى وقد مر مع ما يتعلق به بل لو تم الدليل على حدوث الاثر على الموجب
الاثر وجودا او عدما ولا يمكن ان يقولوا ان العدم السابق ليس من الفاعل لانه
ممكن محتاج فى طرفى الوجود والعدم الى علة بلا فرق والنص لا يصح اجتماعهما
فى مقام التنزيل قال ابن عباس والضحاك فى تفسيره الاية كانوا امواتا فى
اصلاب ابائهم فاحياهم الله فى الدنيا ثم اماتهم الموتة التى لا بد منها ثم احياهم
للبعث يوم القيمة فهما موتتان وحيوتان وهذا كقوله تعالى كيف تكفرون بالله

المدعى بدل

ولكنتم

وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقال السدى اميتوا فى الدنيا ثم احيوا
فى قبورهم للسؤال ثم اميتوا فى الدنيا ثم احيوا فى قبورهم للسؤال ثم اميتوا فى
قبورهم ثم احيوا فى الاخرة انتهى فمدار الاستدلال على التفسير الثانى ويوافق الاية
المنقولة تفسير ابن عباس من الاماتة الاولى والثانية والاحياء الاولى واما
الاحياء الثانى المذكور فى المرتبة الرابعة فيحتمل الاحياء القبرى والبعثى على السواء
ثم اعلم انه على القول بالاحياء والاعدام فيه يتحقق ثلث احياءات وثلث اماتات
اماتتان واحياء واحد فى الدنيا واحياءان واماتة واحدة فى الاخرة فمجموع الاحياءات
والاماتات يكون ستة فيكون المذكور اربعة منها ضعطا على التفسير
الذى يجب اولا ان يذكر وجه ترك الاثنين منها مقام الاعتراف
وثانيا الاستدلال بان المراد من المذكور هو هذه الاربع المخصوصة وان لم يتوقف
الاستدلال عليها لكفاية ثبوت تلك احياءات لكن لا يكون بهذه
الاية فالتالى لازم المقدم فيصح الاستدلال منها بعد تحقق المصلحة بالباقى
التنعيم والتعذيب وعدم التسوية بين الطوائف الثلث فى الدنيا
الان ومع التسوية فى الدنيا الان ان لم يكن مدار التفرقة على الكفر والايمان
بل كل من الطائفتين مثل الاخر فى اختلاف احوال العادة فى الشدة والرخاء
على عذاب القبر للفاسق والكافر حاصله انه تحت الاستدلال بعد مراده
هذه الاربع منها حصر المصلحة فيها اولا بان يكون العذاب لازما للاحياء
اعم من ان يلزمه امر اخر ايضا اولا وثانيا دعوى عدم التسوية بين الطوائف
لسبب دعوى الخاص هو كون العذاب للمؤمن الفاسق والكافر فان اثبات
العام لا يكفى للخاص لجواز التسوية كالمدلول الا انه الاولى حيث قال النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا يدل على دوام العرض عليها الى يوم القيمة
وكذا الحديث حيث قال عرض عليه مقعده بالغداة والعشى يدل
على انه يدوم ولا يموت فى القبر لا يقال المقصد الاصلى اثبات الاحياء فيه

السدى بدل

وان لا يكون للمؤمن للفاسق عذاب قبره

والاماته بعده ثم نعيم من الاحياء يوم البعث كما يدل عليه الاخبار والايات مثل يوم ينفخ في الصور فاذا هم من الاجداث الآية لانا نقول فيلزم التعارض ~~حدوث الاول الا~~ ولو صح نفخ الصور للخروج عن القبور لا لاصل الحيوة لدفع التعارض فموت الاول الا عميق التعارض وثبت الاول قال الشارح ولعل العلامة التفتازاني الحسن بهذا النقل في موضعه بل موضعه بعد القول وسوال منكر ونكير حق كما في شرح التفتازاني للعقايد النسفية للعقائد بدر ففي كلامه خلل من وجهين فانهما مخالف المنقول عنه في موضعه الا ان يقال اورده بهذا لاثبات الاحياء بعد الموت فانه لدلالة على السوال يدل على الاحياء لان السوال لا يكون الا عن الحي سائلا ومسئولا عنه فيصح ايراده في الموضعين والسوال عن غير الحي كعذابه لا يساعده العقل لكن القول بتسبيح غير الحي كما ينطق عنه وان من شيء الا يسبح بحمده لقدح فيه فان غير الحي لما كان مسبحا فليكن مسئولا ومعذبا ويمكن ان يكون مستند من اثبت التعذيب وانكر الاحياء هذا وان يكون ممن يقول بان العذاب للروح فقط فيثبت العذاب للروح مع عدم احياء البدن قال الشارح وقيل ان الانبياء لا يسلكون الى قوله يصلح ان يكون هذا القول في رد مذهب ابي شجاع وعلى قصد رد خاص وان يكون كلاما برأسه بالمذهب بدون القصد الى رد قول شخص او بل غافلا عن مذهب الاخر والاخير قصدا لشارح من النقل بهما الله محمل لهما كيف كان مقصود القايل وكذا يحتمل ان يكون باعتقاد ان ذلك القايل كان قاصدا لما قصده او لا فالاحتمالات ثمانية وبعد قصد الرد يحتمل ان يكون سلبا كليا سواء كان نقض مذهب ابي الشجاع ايجابا جزئيا او ايجابا كليا كما هو ظاهره فان يدافع الكليتين يلزم في الاجماع اسد وانسحاله اجماعهما ام من اجتماع النقيضين ولا اقل منه وعدم الحكم بالتناقض بينهما لجواز ارتفاعهما معا لا لجواز اجتماعهما كيف وفي الكليتين يلزم اجتماع الحكمين المختلفين في كل شخص من اشخاص افراد الموضوع وفي اجتماع النقيضين يلزم اجتماعهما في بعض الاشخاص والظاهر يحتمل ان لا يقصد الرد التام وان يكون سلبا جزئيا نظرا الى ان الشجاع مدعي كلية كما هو ظاهره بل يرد ان الاحتمال لا في الكلية والجزئية قائم في كلامه حين كونه كلاما برأسه ايضا فالا يراد

الامر

الا الخير من الابرار دين الدين او يرد بها الشارح عليه على احتمال الكلية لا على تقدير كونه سلبا جزئيا والحق في الجواب ان الاولياء نفي الانبياء الذين ليسوا الا على نبي آخر يسألون عن نبيهم ايضا عاسة ان نبيهم نفسهم اذ لا شك انهم كما كانوا مبعوثين لتكميل غيرهم كانوا مبعوثين لتكميل انفسهم ولا استحالة في الموت لنفسه كما قال الوافي رحمه عن نقيل كيف لا والاستكمال في انفسهم مطلقا كاستكمال الغير والحسن والقبح مأخوذان من الشرايع فالحسن والقبح بالنسبة الى النبي لم يؤخذ من الشريعة فلا بدله من الشارع النص اما نفسه او نبي آخر فلما فرض انه غير تابع لنبي آخر يكون شارعه نفسه قال الشارح المقام الثاني ان الحي والذي نعيم منه كلامه ان الفرق بين هذا المقام والمقام الاول ان الثاني مثل ما يراه في النوم الاول ليس كذلك ولم يلبس كيفية ما يراه في النوم والاول ليس كذلك ولم يبين كيفية ما يراه في النوم انه هو في الوجود والآن الملكوتي براه النفس عند انقطاعها عن الاشتغال بعالم الملك في النوم فيكون هو ايضا موجودا خارجيا والتفاوت انما يكون في حال الرائي باليقظة والنوم والاول عند اليقظة لعود النفس وعدم مانعه الاشتغال بالظاهر بين هذه البواطن كما قالوا في كيفية الوحي والثاني في النوم لعدم قوة النفس وعدم قدرتها على الاتصال بالملكوتيات مع الاشتغال بالملك ويؤيده ما روي ان الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم في الاوائل كان ستة اشهر في النوم اوطاء ان المرئي لم يتحقق بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم والى الغير لهو قسم الآخر والخلاص وكان لو وجب بيانه بل بيان الملكوتيات ادق لشوق وتحصل جوابا الخ والكلام في امر النوم طويل وقد كتب في مسالة الرؤيا رسالة في كيفيته او ورد بعض الاحتمالات لا على بعض شيء نعم فيما بين المقامات تفاوت ودرجات لا يحتاج بعضها الى تعبير وتفسير وبعضها يحتاج اليه فربما لو تعبيرا والتعبير وعلى اي حال فهي اي قسم من اقسام الموجود ملكي او ملكوتي او جبروتي او لاهوتي والتخيل والتوهم لا يختص بحال النوم فانه واقع في اليقظة كثيرا منه في

النوم فالفرق ري عنه الفرق بين المتوهم في النقظ ومشاهدة الملكوت فيها

قال الشارح والصفات المهلكات الى آخره انه اغلب الكلام بهما لانه احال الامر

المقام الاول لان المولح يوجد صفة كان الصفات موجودة حقيقة وكان الكلام بهما

في ان يوجد الاثر بلا سببه العادي بل بلا سبب ويعبر عنه بنسبته الى السبب العادي

او يوجد بسببه كذلك فيعبر عنه بسببه او بنسبته الى السبب العادي فنسبة الاكوار

الالات المودي موجود غاية انه ليس كذلك موجودا في كتم العدم بل موجودا متقلبا

عن موجود ما هو الصفات وقد فصل الامام في او ما اربعين الاصول العذاب الروحاني

الروحاني وجعله ثلثة اصناف عرفه فرقة المشتهيات وما في حجلة المفضح وحسرت فوت المحبوبات

بعد ما ليس الا معنى الموت ليس هو الانعدام بل هو انقطاع علاقة الروح عن البدن

وغيبوبة البدن عن نظره وبين انه كالنوم وما يرفع كما يرى فيه الا انه يشبه ما في النوم

ما لنقظ فهذا نوم لا نقظ بعده ثم قال بعد تفصيلا وتمثيلا كثيرة تركنا ها فالصنف الاول

الذي يلقاه الميت هو ما فرقه المشتهيات وذلك حب الدنيا وكذلك اضيف ذلك الى

القبر وانما سبق هذا لان اغلب الاشياء على قلب الميت في الحال فراق ما يقوم في الدنيا

من جاه ومنصب ومال ونعيم بعد ذلك ينكشف له ارواح الاعمال وحقائقها

القبيحة وذلك عند الانهزام في الموت وبعد العهد لقد ذكر صفات الدنيا

وكما كان اسائه في الموت اشد فهو يشكو اهل تعيض عليه عند ذلك ما في الفضيحة

ولذلك اضيف الى القيمة بانه اوسط من منزل القبر ومن دار القرار ولذلك قال

الله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه اي يوم القيمة واما حسرة فوت

المحبوبات فيولى عند ما عند الغزالي في النار فيها يقول افيضوا علينا من ماء او مما

رزقكم الله وذلك بعد العهد عن الدنيا بما يحقق عنه عذاب السبوع النهار طول

العهد بالكسف يوجب عروجه على ما في الافتضاح ثم قال صورت عذاب الخزي

تكون عند عجوم الافتضاح لو لو العقبى والخزي انما قام عند فوت ما قبلا حسرت

حسرة الموت ما او هذا الكم يتركه قطعا اذا عرفت ذلك فقد عرفت انك لا تكون

ولكن

ولكن يعني عنك ونغم اذنك وسوطل اعطاءك واما الحجر الى انت لها فلا يعني

بالموت احلال بل سعر هالك عبط وسيم جميع معارفك وادراكك الباطنة وتتهيئك

انما يريد لعدلك تراني ما احسب والعقا هلك نظهور ما ينكشف في تلك الحال وكثر على

قوة ما بوى عظم قدره بعد الموت لا قبله وبهذا الكم معه قال الحشر الثاني وذلك امر حق

ولم معاد معلوم كما ورد به الحديث الشرع النبي فان الشهيد المفصل فارجع الى ذلك

الكتاب فسمع من الافاويل ما لم سمعه الى الان ولكن يعني انه بعد ما بيت امثال هذه من

العقوبات الروحانية قال في موضع ان لدع الحية الى بدنها يهون من لدع الحية التي في

النفس وهذا وجود الوجود بالحية الى او ان الاجسام يواحد منها لا يكره كما قال تبنوه

الغزو فكيف يكون لكما لجهم العذاب ما روحاني قال الشارح واما الحق الذي

انكشف هذا الكلام يحتمل ان يكون في الاحياء وان يكون من الشارح والرجوع الى

الاحياء يحتج عن التردد قال الشارح ادا قبر الميت في بهدت اللغة قبرت

الميت اي دفنته واقبرته امرت بان يقبر قال ابن السكيت اي جعلته قبرا قال

الشارح حتى تعب البدن من مضجعه الظاهر ان هذا مقول الملكين فكان الواجب ان يقول

من مضجعك بالخطاب فلعله نقل بالمعنى والصواب انه معطوف على قوله ثم

يقال ثم ينور له او عاتبها وليس مقول ثم ثم ومقولان لما لا كح الى الوجهين ان يعمل

ولا عليهما العدم صحة المعنى لان القول لا يسمع ولا يشكر وليس من تمام القول ولا

غاية النوم لما لا كحاح الى الوجهين قال الشارح وهو خلاف ظاهر الحديث بسبب

الخلاف الظاهر الحديث يوهم امكان توفيق الحديث وتطبيقه على ما ذهبوا اليه

بالالتزام خلاف الظاهر وهذا لا يستلزم تحققه كثرة بعينه ولعله اراد من ظاهر الحديث

ما يشمل الصريح فان الظاهر قال الشارح واكره مطلقا اي بالجملة ولم يوافقوا

الواحد من الفرق القائلين بعذاب القبر مع اختلافهم فيما بينهم كما مر قال

الشارح وهو من ارسله الله الى عرف الرسول ما عرف به النبي وقد مر منه

ان الرسول قد يخص لعله استعماله في الخاص والافادة الخاص ههنا انه صحيح

بالدليل المذكور لنبوة آدم عليه السلام لعدم نبي آخر في زمنه ولا قبله فلم يكن
صاحب شريعة بل صاحب كتاب ايضا ان عمم الكتاب من الصحف لان آدم انزل عليه
صحف قال الثاني عدم التحدي اي معارضتهم في بعثة النبي كرهت فلانا اي باريته
في فعل ونازعته الغلبة فلان يتحدى فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله اعلم ان اضافة
التحدي الى المنكرين تحمل اضافة المصدر الى الفاعل والى المفعول فحينئذ المتحدي
المعارض هو النبي ولظهر في الشرط الرابع ان المراد هو هذا لما هو مصرح به في
المواقف بان اعجاز القرآن وانه تحدى به فعجزوا اثبات التحدي بقوله
فليأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله بسورة من مثله
بسورة من مثله لكن الظاهر بمناسبة الاول حيث قال ما يقدر على فعل ويعجز عنه
والنبي لم يكن يفعل مثل فعلهم وسائرهم في فعل بل انهم كانوا في صدد معارضته وان لم
يكن في القرآن في محل لان الفصحاء كانوا افضل النبي وكان فعلهم الفصاحة والبلاغة
لكن المعجزات الأخر ليست كذلك مثل شق القمر وغيره من امثال بل في القرآن ايضا لم يكن
ان يفعل مثل فعلهم بل الاعلى ولم يكن المماثلة كافية الا ان يقال المراد من المثل ما لا يكون
ادنى او يقال ان المعارض يقصد عدم اعلائه فعله وان كان اتم في الالتزام والمثل
المثل موجود في الاعلى بأمل فعله اي حال كون الخارق معجزة لظهورها في وقت
خاص بعد النبوة ولا يكفي كونه في اوقات دعوى النبوة مطلق وان لم يكن بعد الدعوى
فائدة الا ان نفي هذا القيد مثل ان يقال الكاتب ما دام كاتبا متحرك الاصابع والرابع دل
على ان التحدي ودعوى النبوة متغايران حيث قال لو بيان معارضة التحدي كما هو
المصرح بالدعوى هو دعوى النبوة فيهما لا يكون في هذا المقام هذا البيان مستقلا
المراد من الدعوى هو دعوى النبوة فكان الواجب ان يذكر اولا فائدة قيد على
النبوة بان شرط الاحاطة ثم يذكر انه لا شرط المصرح بالدعوى
وبعد الاحاطة فائدة الي هو فائدة العام الخاص ولا حاجة الى بيان فائدة
على حدة وفي هذا المقام فلا يبعد ان واما احتمال ان المراد من الدعوى دعوى التحدي

فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله صح

يفعل

او على بعد بور المغايرة صح

اوليس

اوليس التحدي فلا يخفى ما فيهما واحتمال الخوارق بصريح الخارق في دعواه فليس
ههنا مقامه قال الشرط الاولى هذا اعم من قوله ان يظهر
على يدي اه حيث لم يقل ان يظهر مدعي النبوة بان يشمل النبي وكذا ليشمل
للمتروك حيث لم يفعل فعل يظهر او امر لو احد ومثلوا الترك المعجز بان يقول
النبي انا اقدر ان اضع يدي على رأسي وهم لا يقدرون فعلية ولم يفعلوا
ان يقول مثلا ان قال انا لا اهرب من هذا الاسد الصائل الهائل وانتم
لا تقدرون وانا لا اغمض لبعض نعم الابرة وانتم لا تقدرون فان الخارق
في جانب الفعل كان ما ظهر من يدي النبي فيجب ان يكون الخارق في جانب
الترك ايضا ما ظهر فيه وفي مثالهم ليس كذلك فان المظاهر فعل عادي الاثر
ولا خارق بل هما فيما ظهر من غيره وامكان ارجاع امثلتنا الى امر وجودي في كل
منها لو سلم لا يضر لان المقصود هو التمثيل والتنظير وعدم صحة مثله على
وجه هو اوفى عد بلاهة بل الناس يعدون عدم الاكل اياما وشهرا وعاما كرامة
غير نادرين ملاحظة ارجاعه الى امر وجودي مثل الصبر بل الصبر ايضا عدمي
كما قالوا هو حبس النفس عن الشهوة وعن المكروهات في الهم مناسب لكون
القرآن معجزة للصرفة وصرف القدرة او صرف الداعي ومثالنا ليس كونه
معجزا لما فيه من البلاغة والفصاحة والاسلوب البديع وسيجيء عن قريب
تعاقب بيان الشروط بان فائدة القيود في الجمعية لان هذه الشروط شروط
صدق المفهوم وجمعه كما في الوحدات المعتبرة في التناقض قال الثاني
ان يكون الخ واضعوا في جواز كونه مقدورا للنبي ومن جوزه فاما ان يقول
انه مع كونه مقدورا للنبي فعل الله تعالى فعالنا الاشاعرة على مذهب الاشاعرة
او يعم بعض الشرط الاول فما يكون فعل الله او فعل مدعي النبوة في ظهوره وجوده
اي ليظهر على يده هذا ظاهر لان ظهور الخ وهو كونه فعل الله تعالى بالنسبة
الى كونه فعل نفسه فقط لا يناسب ظهورا لعام افضل بالنسبة اليه والتفاوت ظاهر

مذهبهم يدل

اشاره الى انه ليس هذا مذهب المتكلمين بعينه حيث قال جار
على لسان مذهب المتكلمين ولم يقل جار على مذهب المتكلمين
بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم الخارجي حتى
تتفاوت الحال بوجوده في الخارج وعدمه ويشكل عند علامه
وحاصل ما قلنا بعد منها بلا واسطه بقولنا الذي يدفعه ع
حاشيه لشارح الاشارات في دفع هذا البحث عنه انه لم يوجد
ولا يوجد زمان لم يكن ولا يكون المعلوم حاضرا عنده فلا يلزم
نفي العلم عنه تعالى في وقت لكن يبقى الكلام ح في سبق العلم على وجود
بل حدوث الحادث اللهم الا ان الحدوث انما هو بالقياس
الى الزمانيات اورده الشيخ في شرحه للهياكل في الهيكل
الخامس نقلا عن ابن كمونه ان معنى عدم الحادث ليس هو
العدم الصرف بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج بل الاضافي وهو
عدم شيء عن شيء اخر كما يقال الصفة عن الموصوف فيقال انها
عدمت عنه او كما يقال الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيقال انه
لذلك الشخص عدم عنه الحس وليس اعلى الخصم بعدم وانتقال
وانما يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه
المعاني دقيقه انتهى ثم قال ورايت مثله في فصول الافلاطون

وفی بعض رسائل الصوفیه اورده که چون مقصود از ایجاد
عالم وادم این بود که هو درا در عرشا هده کند اعیان و اعدام
معدوم و محو او برای چه بود چون اعیان و اعدام در حقایق
و ذات و صفات نیست بلکه در صور و ظواهر فقط
و عدم ظاهر میشود یعنی حقیقت عدم مقصود نمیشود
نزد محققان یک ذات و یک حقیقت است که هم صحیح صح

في الظهور لو سلم لا يضر لان المتفق عليه انما هو فعل نفسه والشرط الثالث
نفيهم من قوله ولا يمكنهم معارضته بل هو عينه والرابع من قوله عند تحدي المنكرين،
حيث قال عند قال الشارح ولا شرط الصحيح بالدعوى اي دعوى النبوة والتحدي
والمعارضة وبعث نفيه في مقام المعارضة مثل ان يقول للنبي الساكت في حال
في حال اظهار المعجزة ان كنت نبيا فافعل خارقا كذا فيفعل كما قال فهذا ايضا
معجزة مقارنة للتحدي او لدعوى المعلوم بقرائن الاحوال وحصل جميع الاوصاف بدعوى
النبوة ووقت التحدي لحصل قيد عند التحدي بعد ذكر مدعي النبوة مستدركا بلا فائدة كما
قال الشارح موافقا للمدعي بهذا يفهم من قوله شيء على وجه يدل على صدقه وكذا السادس
ولو اكتفى بهذا القيد وقيل امر يدل على صدق مدعي النبوة لكفى في الدلالة على الشروط الا
اربعة ولصح التعريف جمعا ومنعا مثل ما كان مع ذكر القيد الاول قال الشارح فان
الصحيح انه اي اشار الى الخلاف في ان تكذيب المثبت له اذا احيى هل يخرج الاحياء عن
كونه معجزة مثل تكذيب النطق بعد النطق ام لا فيحكم بان الصحيح انه لا يخرجه نفيهم من الذي
الى الخروج [illegible] لكنه ضعيف فاعلم ان بعضهم فصل وقال اذا كان المحيا باقيا
مستمرا فتكذيبه لا يخرج الاحياء عن كونه معجزة والا فيخرج فيكون مثل تكذيب الضب
فاخصص في الصحة بهذا القول انما هو اذا كان المراد سببا كليا واما اذا كان
مثل [illegible] كما هو الحاكي بخلاف نطاق الضب [illegible] الانطاق فهي فلم يذهب
احد الى الاخراج [illegible] وجميع الاحياء مع التكذيب عن المعجزة حتى يكون السبب
الجزئي عدم [illegible] النقض خلافا له كما انه خلاف الضب في عدم الخروج [illegible]
ذلك الا ان يكون بناء على الاحتمال والتردد في نفسه [illegible]
خلافا [illegible] في الفرق بينه وبين الانطاق [illegible] الانطاق
عدم [illegible] الاحياء [illegible] الاحياء [illegible] وتكذيبه [illegible]
الانطاق [illegible] بهذا الكلام المخصوص بل الكلام المخصوص [illegible] عام
ويحمل كلام العام في [illegible] والفرق بان الاحياء بعد التكذيب

لم يسلم

الضب سوسمار

الضب

لم يسلم فان الاحياء لا يستلزم الانطاق ثم الانطاق بل النطق لا يستلزم التكذيب
والتحقيق بهذا الكلام والانطاق بعد عرفته واحد لا يؤثر لان المؤثر في كل الموضعين
بانه وبهذا التامل في خروج الانطاق المذكور عن المعجزة ومثل الى عدم الخروج لا في عدم
خروج الاحياء وما وهم من كلام الشارح وجعله مقابلا للصحيح هو الثاني والحكم بعدم
الفرق ونسبه الى التحكم الى الفرق بدون انتهاء ترجيح احد الطرفين [illegible] في مثل هذا
الموضع [illegible] فهو [illegible] ترجيح حكم احد الطرفين وعدم ترجيحه [illegible] لعام في
ضمن خاص [illegible] ونظيره في ان التوثيق لا [illegible] في احدهما
[illegible] فان كان الاثبات في احدهما حقا في الاخر [illegible] هو الحق
وان كان السلب فالسلب وان كان التردد فالتردد قال الشارح السابع ان
لا يكون [illegible] ان هذا الشرط يفهم من قوله عند التحدي كالرابع فلا فرق بين الشرطين في
[illegible] وفيهما [illegible] احدهما [illegible]
ان كان مطلق دعوى النبوة فيخرج به الخوارق الظاهرة قبل البعثة فقط [illegible]
المعجزة لكن يكون بلا فائدة بعد ذكر النبوة وان كان المراد منه حالة خاصة لا يساوي
مطلق دعوى النبوة فيخرج معها بعض ما ظهر في زمان دعوى النبوة بدون
التحدي ايضا فلا يكون التعريف جامعا الا ان يقال هذا مثل ان يقال الكاتب
ما دام كاتبا فلا استدراك ولا خروج وفائدته اخراج عن حال الكتابة عن الحكم و
فيما نحن فيه اخراج ما قبل البعثة ثم اعلم ان الظاهر الخارق اقسام اربعة قسم يظهر
من يدعي [illegible] النبوة لا في الحال ولكن يدعي [illegible] فيسمى كرامة او معونة او
استدراجا وقسم يظهر من يدعي [illegible] النبوة في الحال به وبه التحدي وقسم
يظهر من يدعي ذلك وعند [illegible] فالمعجزة ليست الا هذا القسم الاخير فقط والاول
يسمى بالكرامة او المعونة او الاستدراج [illegible] الاول ان كان من يظهر عنه
صالحا متورعا [illegible] من الاولياء [illegible] والثاني ان كان من يظهر مؤمن عن ذلك
مصطفى [illegible] والثالث ان كان من يظهر كافرا او ظالما جابرا فاسقا قال الاول

[illegible]

ولما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء اي ما يريدون حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم
مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين والعامل ما لا ير[illegible]
ص كما مر والثالث لا اسم له خاص ثم المشهور ان كرامة كل ولي معجزة لنبيه من [illegible]
لوقوع المعجزة عليها اذ ظهورها ليس من يدي مدعي النبوة لا في الحال ولا في المآل فكيف
عند التحدي وكيف على وجه دال على صدقه قال الشارح لا عرى عن [illegible] الوحي اليه
فاما ان لا يكون وحيا او يكون ولا يكون اليه قوله فالحاصل سوقه على انه ظاهره ان هذا
البعض غير اكثر البراهمة المنكرين للنبوة مطلقا وهذا البعض منكر لنبوة ما [سوى] آدم فقط لكن
البراهمة ثلث شعب شعبة ينكرون نبوة آدم فقط وشعبة وهم اكثر البراهمة ينكرون النبوة
مطلقا وشعبة ينكرون نبوة غير آدم قال الشارح وهو خلاف البعض اي القول
برسالته الى العرب فقط وهو اختصاص الارسال اي انه رسول فقط مع النقل
مجموع ولما انه بالنقل الشايع الا انه حجة عليهم لعدم قولهم بحجية القرآن اصلا ولو قيل
بالنقل المتفق الناس قال الشارح لعلهم انكروا انه في بعث لعموم [illegible] العيسوية
ولعل والظاهر الملتزم في بيان فساد هذا الدليل ان ملة اليهود والنصارى مع القبائل
من كل من العرب والعجم واليهود ينكرون النصارى كلهم والنصارى ينكرون اليهود
مثله فالمنع وعند كل من الفريقين لوجوده عند غير العرب فثبت الاحتياج الى النبي لعموم
الشرع فلما علم الاستدلال على الاختصاص بالعرب بهذا وما كان المستدل ادعى
نبيا او نبيا معا ممكن في الاثر لا يحيطون واحدا واحدا وعدم الشيوع لو سلم عن
العرب مثله فيه لا يكفي وكذا كونه في غير الترك قال الشارح وانما اظهر المعجزة ولو
قال بدل لهذا اظهر المعجزة لكان اظهر لان اثبات النبوة بالمعجزة لا بمطلق الخوارق ولا يكفي
في كونها معجزة كونها خوارق بل لا بد من شروط اخر الشارح لا يقال اثبات المعجزة بالتواتر
للملوك يتوقف على اثبات النبوة فكيف يثبت النبوة بالمعجزة لانا نقول اثبات المعجزة
يتوقف على دعوى النبوة لا على ثبوت النبوة وانما هنا قال قبل هنا ان [illegible]
ما الخوارق المقارنة للدعوى لا ما الخوارق المطلقة فلما بين الشارح غير ذلك فكلمة لجواز ان

نصرا

لكن بدل

المراد

١٥٤

المراد من الخوارق هو المعهود فتأمل فانه لا يحتاج الى قوله ادعى النبوة لكن انه
اظهر المعجزة في التحدي بعد التحدي وظهر معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعواه نبينا صلى الله
عليه وسلم يدل على نبوته في شرحه يعني ان نبينا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وهو
اقترن بدعواه ظهور المعجزات الا ان تعالى اظهار المعجزة لا يدل على ان مدعي النبوة
من هو وانه هو المظهر كان الواجب ثم يظهر المعجزة من يدي مدعي النبوة
وليس مدعي النبوة فالمعتبر في الحاصل مطلق مدعي النبوة ومع ادعاء النبوة بيان
ان مدعي النبوة من هو كان المقصود ههنا اثبات نبوة هذا الشخص الخاص قال
الشارح على ان القرآن الكريم اه مفهوم كلامه ان لا حاجة لنا الى التثبت بالتواتر فيه
حاضرا ولا [illegible] يمكن ترفعا وعلاوة ووجه انه كما ج فيه [illegible] في انه منزل على نبينا
وفي ان الفصحاء في ذلك الزمان عجزوا عن المعارضة الى الآن ما ذكر على التثبت
بالتواتر بل اصل الاستدلال على نبوته صلى الله عليه وسلم بالامور الناشية
بالتواتر لا حاجة له لان التواتر شرط في الواقع متحقق في المدعى كما هو في
مقدمات الدليل [illegible] الا انه والانتهاء الى التواتر الواقع في بعض المقدمات
انضمام الا انه يكفي بدعوى التواتر فيه او لا وهم لا يعتبر الكلام بل ربما يصدق لا يخفى الا الموقف
والامور الناشية المثبتة بالتواتر في غير ما قصد منه فالاسلم ابتداء هو التثبت بالتواتر
في بعض [illegible] في بعض المواد يصح لما لم يكن تواتره مثل تواترها او لم يكن متواترا الا
ولعلها كفى فيه فيكون مثل ان استدل بدليل يدل على المدعى ابتداء هو التثبت على
المقدمة من المقدمات المستدل سلك المقدمة على ذلك المدعى قال الشارح عن المعارضة
بالحروف اه لا يتوهم معناه ان المعارضة بالحروف اسهل وقد عدلوا عنها الى المضاربة و
المقارعة فعلم ان القرآن معجزة فسياق مقدمة الدليل لمدعاه بل معناه انه لو لم يكن
القرآن معجزا لكان معارضته بالحروف فقط وكان اسهل ولم يعدلوا [عن] الحروف
الى السيوف والمقارعة وقد عدلوا فعلم انه معجزة سواء كان اعجازه للصرف او لا
وعلى الصرف يمكن ايضا ان يقال مراده ان المعارضة بالحروف اسهل في نفسه

مكنيع تدبر
تم

للصرفة تدبر

الصرفة تدبر

ولكن قد عرفوه ولذا لو عدلوا منها مع تيسره لكن الالف للعرف فهو العرف عن الكلام
لان العرف في الشدة اشد منه في الاسهل فتأمل قال الشارح للاسلوب البديع
والتاليف العجيب اه اي ليس مثل القصائد ولا مثل الغزليات ولا مثل
المثنويات ولا مثل الرباعيات من اقسام الاشعار وانواع الكلام المشهور والمعروف
المتداول بين الفصحاء واعلم انهم اختلفوا في سبب اعجاز القرآن والمنقول
في المواقف من المذاهب ستة الاسلوب الغريب والبلاغة والاخبار عن الغيب وعدم
الاختلاف الكثرة والصرفة ومجموع الاسلوب والبلاغة والاحتمالات التركيب كثرة
تحت التركيب فهو هذه عشر من الاثنين وعشرين من الثلثة وعلى هذا الكلام
هذا وما قبله في بادي الراي وعلى تقدير ان لا تكون السابق مركبا من الاحتمالين
والا فالاول عشرة والثاني اهل فيما ذكر قال الشارح كما قاله القاضي ابو بكر
الباقلاني وامام الحرمين انتهى فالاستدلال لاحد بهما ورد بما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء ولا يحط عن حال القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يعتبر نظم ركيك يضاهي القرآن على ما روي من هذيان مسيلمة الكذاب
الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وخرطوم طويل انتهى الوسل اللسوق والاول
بالتحريك الحبل من الليف كذا في الصحاح تعالى لا يخفى ان الدليل المذكور انما تم ان
ثبت وجه كل واحد من الفصاحة والاسلوب بالعراده في كلام البلغاء ومعارضة
القرآن عنه باطل قطعا فالمراد من الحال العظ المنحطة المنسبة في كلام البلغاء ان كان
هو الفصاحة فلم يثبت الاشتراك في الاسلوب على تقدير تمامه وان كان هو الاسلوب
فلم يثبت الاشتراك في الفصاحة على تقدير تمامه وارادة كليهما معا شأن في المقصود
سقط فعلى اي حال لا يتم التقريب الا ان يقال مجموع المطلبين دليل واحد وفي كلام
البلغاء اشتراك في الفصاحة وفي كلام المسيلمة اشتراك في الاسلوب وبالعكس لكن
الظاهر هو الاول قال الشارح كما ذهب اليه النظام وكذا ذهب اكثر المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان الاعجاز بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته

مع

مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على
الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في
الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وبهذا بعينها شبهة
من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا
على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان
لا يقال بل يلزم ان يكون كل واحد من آحاد الناس قادرا على الاتيان بمثل القرآن
لان كل احد قادر على التكلم بالمفردات ونسبة المفردات الى المركبات القصيرة
مثل نسبة المركبات القصيرة الى المركبات الطويلة لانا نقول له ان يلتزمه او نقول
لا فرق بين القرآن والقصائد بحسب الفصاحة حتى يكون البعض بحسب الامر لم
ولكن يرد ان اثبات القدرة ينافي صرف القدرة فكيف يقولون بصرف القدرة فلا
فان قيل المراد اثبات القدرة قبل التحدي لا بعده قلنا انهم قادرون على التكلم
بالمفردات والمركبات القصيرة نعم لو كان هذا الاستدلال ممن يقول بصرف الدواعي فقط
لم يتوجه شيء والحق ليس كذلك يكون الدليل في افراغ بيان مذهبه وعن الثاني باجوبة
بوجوه الاول عدم صحة الرواية بل الجمع في زمانه صلعم والثاني ان كل سورة ليست مسبوقة
بالاعجاز والثالث ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا للخلل بالاعجاز ر
الرابع ان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد واعلم ان التوقف
في كون الجمع بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم وفي كون كل سورة معجزا
كما هو المشهور خصوصا في كون كل سورة معجزا فانه كما لو الشخص انصاف كونه
تعالى فاتوا بسورة من مثله الا ان تعالى لم يقل بسورة القرآن بل قال من مثل

من مثل سوره

القرآن فائل فان كل سورة من مثل القرآن فيكون كل سورة معجزا لا يقال يكون منه سورة ٥
الاعجاز في سورة من مثل القرآن الا في سورة بعض القرآن لانا نقول الحال
في كل معجزة كذلك فتامل بعد فانه يجوز ان لا يكون سورة عاما وقد جاء وقيل لو
تحديت بمثله وأتوا بعشر سور مثله مفتريات وبسورة من مثله والوجه
بعضي التخصيص في بعضها وعبارة شارح التجريد ههنا هكذا وعن البعض بعد
صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة
بالاعجاز ان ذلك كان للاقتصار والاختصار على ادنى بعض لا لكل بالاعجاز وان اعجاز كل
سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد ثم اعلم ان الدليل الثاني نقل في شرح
التجريد بانه دليل بان القائلين بالصرفة في نفي كون الاعجاز بالبلاغة كما مر في المواقف انه
دليل بان للناس لا في اعجاز القرآن مطلقا لكنه في نفي كون الاعجاز بالبلاغة انتهى
فنقل الكتاب في نسبة الدليل الى صاحبه ويمكن التوفيق انتهى لجواز اتفاق الوجهين
في دليل واحد لمدعي واحد في غير محل نزاعهما بل في محل النزاع انتهى كما في المواقف
بالتمثيل واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في قراءته ويرقصون رؤسهم عند سماع
قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة جراسه
مع سهولها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الالتفات ترك
الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان
عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا
للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك كذا في شرح التجريد بعلل
وفيه انه حاصله عدم الصورة والتفاوت في الحالين سواء كان منشؤه
البلاغة مع بقاء القدرة او صرف القدرة والسلب عن الكل كما سلب عن البعض
فكما

فكما يكون السلب عن البعض معجزا كذلك يكون السلب عن الكل معجزا فلا يصلح دليلا الا
الظاهر ثم التوهم لا يختص بما ذكر لجواز ان لا يكون مقدورا لا قدر الى غيره ويكون
مقدورا للمجموع بعضا او كلا لعدم الاستواء فالمراد من اجتماع الانس والجن استواؤهم
وكون بعضهم ظهير البعض اعم والاول اظهر لا يخفى عن التامل لان التحدي من بلاغته
لا ينفي وجود الصرفة وكون الاعجاز بجهته ودعوى حصر التحدي فيه انتهى محل التامل
وقد حسان الاحتمالات مع الدلالة كثيرة ومع المعارضة المخصصة انتهى كذلك قال
السيد على ان المعجزات المعارضة او بهذه العلاوة بعد العلاوة الثانية بالنسبة
اليها فهي قوله على ان القرآن الخ وهذا انما يصح اذا كان سابق العلاوة الاقوى قد
ادعي فيه تواتر كل واحد فلعله لو كان بهذه بالعطف وقيل وعلى ان المعجزات الخ حتى يكون
علاوة بعد علاوة بالنسبة الى اجزاء احدهما سابق العلاوة الاولى لكان اظهر قال
السيد الا انه لا نبي بعدي الحديث قيل يفهم من هذا الاستثناء ان هارون كان بعد
موسى والمنقول ان هارون قد مات قبل موسى عليه السلام فلعل ليس المراد
من البعدية هي بعدية الحياة بل بعدية النبوة فقد كان نبيا ورسولا وشريكا في تبليغ فان هارون ٥
الاحكام في زمان موسى كما قال واشركه في امري واحلل عقدة من لساني فيحتمل ان
يكون المراد من العقدة هو العقدة الموعودة كما نقل انه عليه السلام حين احضروه
طفلا عند فرعون اخذ بلحية فرعون فقصد اهلاكه فقالوا هذا طفل لا يعقل
فاوردوا طشتا مملوا من الذهب وطشتا مملوا من النار امتحانا بانه بايهما يميل فلما
اراد ان يضع يده على الذهب ضرب جبرئيل يده فوقعت على النار فاخذ
الجمرة فوضعها على لسانه فاحرقه فبقيت منه لكنة وعقدة في لسانه
وان يكون عقدة عدم الاظهار من الخوف لعدم معاضدة ومعونة و
معاونة ومعاوضة فالحاصل اما ان يكون موسى نفسه مظهرا للاخفاء او
ان يكون هارون مظهرا اي للادعاء للاتحاد والعصمة والحكم والعادة او بوجه او
قوله وقال اهل النصارى ان الحق لا يخفى ان هذا انما يدل على عدم الجلالة الى آخره

اي ولا يعد عدم الاحتياج الى نبي اولى شرطها ونعيرها لمن يحله كحق قوما بعدهم
فان قيل لم تعبه بهذه الشريعة في مرتبة للاحتياج بها الى مثل هذا النبي اي قبله
الاختلافات بين العلماء في الان محسوسة وكذا الاحتياج الى المجتهدين
انتهى احوجهم الى تكفير بعضهم بعضا والمقاتلة المهمة بل اشد اهتماما في مقاتلة
الكفار فكيف عدم الاحتياج فالمدار فيه على النقل والاعتماد عليه فقوله واما نزول
عيسى عليه السلام وهو ان كان مما يؤيد عدم الاحتياج الى نبي اولى قال السمرقندي
ونحوه في مختصر ابن الحاجب المختار انه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع قيل نوح وقيل
ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ومنهم
المواقف والكشف واطلق انه عليه السلام كان متعبدا بهذا المعنى اي اعمال
الجوارح قبل نبوته اولا قبيل الامام في الدين وحكاه عن الاصحاب وابي الحسين
البصري واتباعه الى انه لم يكن متعبدا وانما نوع الطواف والحج وغيرهما
من المكارم انها لا تحرم من غير شرع حتى قال ان الالهي النبي لا بد ان تكون متعبدا
بل ما هي من اقتضاء العادات المستمرة والمكارم العزيزية دون نظر الى قربة
وفي الكشاف في سورة الكافرون فان قلت فلما قيل ما عبدت كما قيل ما عبدتم
قلت لانهم كانوا يعبدون الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله في ذلك
الوقت والا هذا ما قاله التفتازاني حيث قال لانهم كانوا موسومين بعبادة الاصنام
وهو لم يكن موسوما بعبادة الله حيث كان موسوما بعبادة ولم نقل لم يكن
يعبد الله كما في الكشاف فان سلب الموسومية والمعروفية بالعبادة لله لا
يستلزم سلب اصل العبادة ولعل مراد صاحب الكشاف ايضا مثل هذا او
يؤيده ما قال في سورة والضحى في تفسير قوله ووجدك ضالا فهدى ومن قال
كان على امر قومه اربعين سنة فان اراد انه كان على خلوهم من السمعيات
فنعم وان اراد انه كان على دينهم وكفرهم فمعاذ الله والانبياء يجب ان يكونوا
معصومين قبل النبوة وبعدها من الكبائر وهذا يكون قرينة على انه ليس مراده

في الكافرين

والشرائع هي السمعيات ٣

في الكافرين ظاهرة وان لم يذكر صاحب الكشاف عن حدثنه حيث سلم خلوهم عن السمعيات
فكيف يتعجب من السمع والح في البيضاوي فيه خلاص عن هذه المجادلة اولم
يكن فيه سوى علم الشهود والموقوف على العلم والسمع والنقل مسكوت
عنه وفي المحصول الحق ان محمدا صلعم قبل نزول الوحي ما كان على شرع احد من
الانبياء وذلك لان الشرائع السابقة على شريعة عيسى كانت منسوخة بشريعة
عيسى عليه السلام اما شريعة عيسى فقد صارت منقطعة منقطعة بسبب ان الناقلين عنهم
النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث واما الذين بقوا على شريعته مع البراءة
عن التثليث فهم قليلون ولا تكون نقلهم حجة واذا كان كذلك ثبت ان محمدا صلعم ما
كان قبل نبوته على شريعة احد انتهى يقال لا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم حجية
نقل الناقلين انما يفيد عدم الالتزام به على من ينكره ويعانده ويجادل واما عدم عمل
الامين المنصف الخالي عن المعارضة والمجادلة فلا كيف لا وعمل الذين بقوا على دينه
مثل عمل الرسول والنص في الحق نعم ان عيسى كان على دين موسى وان كان خلافه
انها كثيرا في الفروع ولو سلم نفي انه من الانبياء اولى العزم بل في ان العزم لهم
شكل او لم يتشكلوا الى ان هذه الاختلافات كيف كان مع الاجماع على ان الانبياء
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده فان قيل الكفر هو عدم التصديق [illegible]
في العبادة تعم اعمال الجوارح فلما تصديق نبي وقته مما جاء به في نبوته
واصل الايمان فان لم يحصل هذا كيف يكون مؤمنا وبعد الايمان به كيف لا يعد
بشرعه وعلام ثبت نبوة عيسى عنده لو كان غير اعتقاد اتباع عيسى الذين [illegible]
في اتباع موسى وهكذا او الزام انه لم يكن تابعا عنده نبوة نبي من الانبياء لا يخفى فيه
والقائل الكامل لا يلوي عن اعتقاد الموافق ويرد وان الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه
قبل البعث وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا
عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة من علم
الله انه يكفر بعد نبوته انتهى بل نقول اصح الكتب نقل هذا الاجماع وقول الازارقة باكفار ما

مالمعنى الاثم عندهم مما يعم الذنب وكتمه وتصديق الكذب واما الكفر الذي كلامنا فيه والمصطلح
عليه وبدعي الاجماع على تنزه الانبياء عنه فيما قبل البعثة وما بعدها كلمات العوج والنوعين
ههنا فانهم لم يتوجهوا الى بيان التي الف اولا لهذا الى النوعين مهما امكن
الشارح اهل الملل اذ هذا الاجماع ليس بمعناه المصطلح ولهذا نسب الى الملل و
والشرائع فان اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم في عصر لاسيما الامم ذلك في الشرع
فيما بينهم لا في زمان امة محمد صلعم بل في عصر من زمانهم السابق ولا يكون ان يكون الاجماع
المنسوب الى امة محمد صلعم هو المصطلح والى غيرهم هو اللغوي والاليق الجمع بين الحقيقة والمجاز
لغة او اصطلاحا بل بعد اصطلاحا قوله في شرح التجريد والجمهور على وجوب عصمتهم عما
ينقض المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا فنسبه الى الجمهور بلا دعوى الاجماع
الشرح واما سائر الذنوب اي غير ذلك الكذب الخاص المذكور فقد خالف بعض الكذب في
سائر الذنوب قوله المختار خلافه اي عند المص او عند نفسه قدس سره او عندهما وهذا
هو الموافق لما سيذكره الشارح بقوله واحترى في المواقف وفي شرحه الخ قال في المواقف بعد نقل
المذاهب والاختلافات الواقعة بين الجمهور وغيرهم في الكبائر والصغائر عمدا او
سهوا بعد الوحي او قبله بناء على ما هو المختار عندنا وقال شارحه وغيره وهو انهم
في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا ولم يظهر من شارحه هناك
اثر الرد لا اولا ولا ثانيا او الحق ان المص هناك بعد ما قال بما نقل ههنا عن المواقف واورد
ادلة كثيرة قال الاولى منع العصمة وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم
عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا الخ انتهى فانظر فانه مع ضعف الادلة كيف
يكون مختارا عنده ولو كان الادلة المذكورة من الامام كما قال شارحه ان هذه الادلة
اوردها الامام في الاربعين وغيره من تصانيفه لا تصلح لانه كيف يكون مختاره مع ضعف الادلة
سهوا اي الادلة منه ومن غيره الا ان يقال مراده من قوله المختار لجماعة الاشاعرة ولانفه وكذا قوله
المختار عندنا عند الاشاعرة ولا لهذا المذهب ولا بالصحة في هذه المرتبة
من عند نفسه بل هو نقل محض فيجب ان يكون المراد من الجمهور والاكثرين في قوله في المواقع المذكورين ص

عن الاشاعرة

عن الاشاعرة او بين هذه الادلة مع ضعفها ارجح من ادلة الطرف المقابل ولهذا قال
ولم الواجب قال الشارح شرطا ان يسهو الى الظان ان مصدرية اي شرط التنبيه
والانتهاء ان يسهون احرارا ولا يصرون على الغفلة عن هذا الفعل الذي وقع منهم اي يطلعه
على ما عمله ويندم عليه فعله فالظان المجوز السهو يجوز مرة او مرتين
او مرات فلا يحسن ان يحمل للانتهاء ان لا يفعله ثانيا ولو سهوا او يكون
حاصل مذهبه ان السهو جائز مرة لا مرتين والانتهاء العمد مقرر حاصل لا
لابد الشرط ويحتمل ان يكون شرطه فيكون المعنى ان السهو جائز بشرط بعد
ان انتهى عن التنبيه فهو جائز وان لم ينته فهو فسق غير جائز والعمد ثانيا اذ علم البداهة
ما فعل فسق اخر قال الشارح واما الصغائر فيجوز عمدا الى الظان ارادوا
الصغائر مطلقا وجوزوه وان كان منع المخالف ايجابا كليا فالجبائي
يرفعون الايجاب الكلي سلبا كليا او جزئيا فعلى الاول يكون القول بجواز سهوا
بالاتفاق ايجابا كليا بناء على ان كل واحد منهما كان خلاف محل ومدار الفرق لا
والسهو لا الغفلة الجزئية وان لم يقتض الرجوع عن السلب الكلي الا الايجاب الجزئي لان المقصود
ههنا ليس الرجوع عنه بل هو الرجوع عن فقط كما هو المفروض في انتفاء الاتفاق التام
انما هو فيه فيكون دعوى الاتفاق في مناسبا للكلية تامل فيستثنى عنه بقوله الا ما دل
على الخسة فيكون الاستثناء من مذهب الجبائي اذ لا وجه لمن يجوز العمد في الصغائر مطلقا
ان لا يجوز السهو في البعض مع انه اقل قبحا منه من العمد والشرط ابعد مذهبه لان شرط
التنبيه في الانتهاء او الانتهاء بعد التنبيه ثم لا يجوز العمد لان غاية ما لزم على
تجويز العمد على تقدير عدم الانتهاء تجويز العمد وابتداء وعلى الثاني وهو ان يريدوا
السلب الجزئي فيجوزون العمد في البعض لا في السلب عن البعض كما هو لازم رفع الايجاب
الكلي لا يستلزم الايجاب في البعض الاخر لانا نقول السلب اذ انه يستلزم بل هو
ان في الفهم من المجوزين في جميع الافراد انما هو في بعض الافراد وعقد القضية جزئية
الجزئية بالخسة فالاتفاق على الايجاب في البعض حتى في هذه الجهة بعد ما جوزوا
الوقوع في البعض فظاهر انهم لا يجوزونه في المشعر بالخسة فيكون محل الخلاف
فالاتفاق في السهو يجب ان يتحقق في محل الخلاف فبعد جواز السهو فيه ايضا كما يكون مفاد

الحكم بالاتفاق لا يصح الاستثناء المذكور لانه عينه وعلى تقدير ان يكون محل الخلاف
غيره يكون الاستثناء منقطعا ويلزم قبول الاصعب في الافسد والهرب عن الاسهل والاسلم
فصح مثل سلمت على الاسد وبلت عن النقد بما يجوز عمد المشعر بالخسة دون غيره ويجوز
عمده دون سهوه الا ان يقال يجوز ان يكون البعض الغير المجوز فيه العمد اعم من المشعر بالخسة
لا سواه بالكلية ولا نفيه فقط فيتبادر بعض افراده وذلك البعض في السهو يعمم
الى مجوز وغير مجوز فالاتفاق في الاعم الباقي على المجوز الغير المشعر بالخسة بعد استثناء
المشعر بالخسة فيصح الكلام في النص ولا يكون الاستثناء منقطعا ولا الاستثناء الشيء
عن نفسه هذا كله على تقدير ان يكون المستثنى منه قوله ويجوز سهوا بالاتفاق ولكن
يجوز ان يكون المستثنى منه كلام الجمهور فيكون الخلاف في عمد الغير المشعر بالخسة والاتفاق
والشرط للجبائي فيقع الاستثناء بين كلامي الجبائي واحد كلامي بين المستثنى والمستثنى منه
فلا بد له من نكتة ولعله لئلا يتوهم ان خلاف الجبائي في الاستثناء وامكان ان يقول
بعد الاستثناء خلافا للجبائي في العمد لا يضر لانه يتعين طريق لكن يبقى انه ح
يتوهم ان الاستثناء من كلام الجبائي في السهو فلا يتم النكتة مع معارضة مثلها فيه
فالتحقيق انه على تقدير الايجاب الكلي يتحقق ثلث صور صحيحة بانها اعتبار الاستثناء
عن اصل كلام الجمهور يجوز العمد لكن يبقى سهو المشعر بالخسة مسكوتا عنه وعدم التمام الكلام
لتحليل الكلام ويعرف فالواجب التشبث بالاضعاف وترجيحه وهذا كله انما
على تقدير ان يريد الجمهور الايجاب الكلي واما ان ارادوا البعض الصغائر الجائز ثم او ان
كان خلاف الظاهر يكون خلاف الجبائي في الواقع بالسلب الكلي وان تقصده تجويز
السهو بالاتفاق يكون في ذلك البعض لانه محل الخلاف فالاستثناء لا يجوز لان المستثنى
منه اما خارج قبل الاستثناء عن محل الخلاف كما هو الاولى لان تجويز عمد المشعر بالخسة وعدم
تجويز عمد غيره بعيد لان الانسب بعدم التجويز هو المشعر بالخسة سواء كان فقط او مع الاخر
فبعد اعتبار خروجه عن محل النزاع فاستثناء سهوه عن سهو محل النزاع يكون استثناء الشيء
عن نفسه وسنده خلاف الظاهر عن المعقول الى الجمهور ثم لو كان محل النزاع اعم لا يكون استثناء
عن نفسه كما مر لكن يبقى سنده خلاف الظاهر عن المعقول السهم لا يبقى على تقدير احد كلامي
الجمهور كما انص يلزم هذا الا ان نقول خلاف الظاهر عن المعقول بعد التوفيق بين

الصغائر

عند سهوا منقطعا لا يعد ... ح

الصغائر سهوا جعل هذا القسم مما يجوز عمده لا جعلها مطلقا مما يجوز عمده بدون
التوفيق بين صغيرة وصغيرة فالظاهر الحق ان عدم التوفيق بين صغيرة وصغيرة والحكم
عليها بحكم واحد كلي اجمالي والتوفيق والحكم بخلاف حكم والتفاوت بين هاتين الصورتين
في الظهور والخفاء لا ينفي في ترجيحها على التوفيق بالعكس قال الش الدالة
على الخسة الخ اقول الظاهر انها صفة لكل واحد من الصغائر والتحقير والتدليس الا ان يراد
بالتحقير المعروف المعهود الى حين لكنه في مقام التمثيل الخ التعبان عن مثل سبب لانه
يؤتى بالمثال لايضاح المقام فلا يضح المثال بالمقام في شرح المواقف والتحقير اللقمة
ودنائتهم واسترذالهم بهم عند الامهات لا يمتثل لان الكلام في الافعال الصادرة عنه
الانبياء وعصمتهم عما لا يليق لهم منها وزناء الامهات وكونهن فواحش وان كان بما
لا يليق لهم ويجب العصمة عنه امثاله لا ينقض الا انه ليس من افعالهم قال الش هذا لا يخفى
ما بين اوله واخره من التنافي اول ما في شرح العقائد واخره حيث جوز اولا تعمد
الصغائر مطلقا او المشعر بالخسة اما بالخلاف وسهوا اما بالاتفاق واضطر اخرا في توجيه ما تعمد منهم
مما يشعر بالمعصية فالزم ما الزم ولم يجب بانه يجوز العمد في الصغائر ولا خلاف في سهوها اذا
لم يكن مما يشعر بالخسة فيجوز ان يكون من هذا القبيل واما احتمال ان يراد من الاول اول ما في
شرح المقاصد ومن الاخر ما في شرح العقائد من انه يجوز عمد الصغائر فالتنافي مدفوع لانه
يجوز ان يكون الاول محققا عنده والثاني نقلا عن غيره كما نسبه الى الجمهور لهذا لو حقق
حكم الجمهور في هذه المسئلة بالمحققين حيث قال لكن المحققين الخ لان الجمهور لما جوزوا العمد
يجوزون السهو بالطريق الاولى والاكثر انما يحسن عندهم لم يجوز العمد ويجوز السهو ويقول
لكن بشرط التنبيه والانتهاء بعد التنبيه لانه لو لم ينبه يكون عامدا والعمد لا يجوز بخلاف من
جوز العمد فانه لا وجه منه لهذا الشرط قال الش فيحمل على ترك الاولى هذا انما يصح اذا لم يكن
المنقول متواترا عصيانا معينا لكونه كذبا بالخصوص او مطلقا وليس الكلام فيما نعد مثله
كما قالوا وما يشعر بصدور المعصية الخ وحسنات الابرار سيئات المقربين انضر تدل على انه
ليس من الصغائر المعروفة فانه لم يحك منها حسنات الابرار ولا يتوقف كونها معصية بالنسبة اليهم
فقط قال الش وذلك لان عبادة اعلم ان القائلين بفضل البشر استدلوا بوجوه
بالسجود له للملائكة مدعيا بان السجدة سجدة تكريم وبالعاقبة بالاسماء وما يتبعها عباده ثم

كما ذكره ههنا وبان بعض صاحبهما في الانسان جهتين جهة القوة العقلية الملكية وجهة القوة
الشهوية والغضبية البهيمية فاذا غلبت هاتان القوتان للعاقلة يصير صاحبهما اضل
بما بين القوتين من البهائم اولئك كالانعام بل هم اضل وعلى هذا القياس اذا غلبت القوة
العقلية عليهما يصير صاحبهما اكمل وافضل من صاحب هذه القوة وحدها الخاص به وهم
وهم الملائكة لا يخفى ان هذه كلها لو تمت لدلت على الفضل في الجملة لا على الاكثرية ثوابا
والعجب انهم اجابوا عن ادلة الخصوم بهذا مع اتحاد طريق الاستدلال في اكثرها والنص
انهم كما سيجيء قريبا في بحث تفضيل الائمة بسبب الشرف وكثرة الافضلية ثوابا وايضا
يلزم ان يكون الانبياء والاولياء منا وابل حالهم الى يعبدون طوعا لعدم طوع نفوسهم
ودعتهما افضل من الواحد بما حيث يعبدون طوعا ورغبة في التلذذ وايضا يلزم ان
يكون عامة البشر افضل من الملائكة لا خصوص الانبياء فان قيل المسجودية يدل على مسجودية
آدم لا ولاده وافضلية سائر الانبياء لكونهم افضل من آدم قلنا انه غير معلوم وعلى
تقديره نعم دليلا آخر لان حاصله ح ان آدم افضل منهم وسائر الانبياء افضل
من آدم فالجميع افضل اما ان آدم افضل فللمسجودية ودليل مقدمة الدليل دليلا اخر
يقول لو تمت الى امثال هذا والمنقول في المواقف عن ادلة الخصوم ثلثة عشر ستة
عقلية وسبعة نقلية اما الستة العقلية فاولها ان الملائكة ارواح مجردة وكمالاتها بالفعل وثانيها
انها متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة لا بالاشباح السفلية الفاسدة وثالثها انها مبراة
عن الشهوة والغضب رابعها انها نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية خامسها
انها قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب ولا يلحقها فتور سادسها انها محيطة
بعلم الماضي والحال والاستقبال امنة من الغلط واجابوا عن كلها بانها مبتنية على القواعد
الفلسفية ونحن لا نقول بها قال السيد قدس سره في شرحه ههنا كل على ان النزاع بين المتكلمين
في الافضلية بكثرة الثواب فعدم تبينها يقتضي كون جميعها مبتنية على القواعد الفلسفية غير
واقعة كالثالث والرابع والخامس في السادس بل الاول ايضا وان سلمنا اطلاق التجرد على
اصطلاح الفلاسفة لكن كون كمالاتها بالفعل ليس على اصطلاحهم ومراد الدليل على هذا
ولا خلاف فيه وايضا انهم استدلوا بهذه الغرفة بالعلم على الافضلية كما مر في علم آدم
الاسماء فانه تم هناك تم ههنا ايضا في السادس فلا يحسن العلاوة كما في شرح

المواقف

المواقف والحق ان الافضلية بالعلم ليست هي الافضلية المطلوبة فان كثرة الثواب
امر والعلم امر كما سيجيء في المتن والشرح ايضا التصريح به في تفضيل الاصحاب
ويقول ومعنى الاكثر فضلية هو الاكثر ثوابا عند الله بما اكتسب خير لا انه اعلم واشرف
وما اشبه ذلك وايضا كون جميع كمالاتها بالفعل يستلزم الافضلية المطلوبة لانها من
جملة الكمالات سواء كانت عين واحدة من الصفات المعهودة او عين كثير منها او
لا يكون ولعله لما ذكر جميعا امر اخر بالتدبر واما الادلة النقلية السبعة فاولها ولا اقول
اني ملك في مقام نفي التعاظم عن نفسه ثانيها الا ان تكونا ملكين في تحريض آدم وحوا
على الاكل من الشجرة مع ان مقام الملائكة اعلى ثالثها لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون يعني كما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان واجابوا
عن هذا الاخير بان منشأ توهمهم الوهية المسيح قدرته على احياء الموتى وكونه بلا اب
والملائكة فوقه فيها لكونهم بلا اب ولا ام ايضا لا في الفضيلة بكثرة الثواب وكذا اجابوا
عن الاولين بان الفوقية في التنزل باعتبار القدرة والهيئة العظيمة وحسن الصورة
وعدم الاكل لا في الافضلية الثوابية وايضا اجابوا بان ولا الملائكة ليس في جواب النصارى بل هو
في جواب عبدة الملائكة وايضا المراد به التكثير والتعظيم وايضا يلزم فضلهم على المسيح لا على
مطلق البشر مما يحل بنا ويمكن ان يقال ايضا في جواب الثالث ان الاستنكاف امر
دني شنيع وكان النصارى ينسبونه الى المسيح فيحسن سلبه عمن دونه عكس سلبه عنه مبالغة
كما يحسن سلب ارادة الدنيء عن السلطان ثم عن خدامه في مقام الترقي كما يحسن ان يقال لا يصدر
سرقة لقمة عن السلطان ولا عن خدامه وح يحسن ذكر عدة الملائكة من الادنى منه ومنها
في موضع الملائكة بل يكون احسن ولكن تخصيص الملائكة بالذكر في مقابلة لاشتراكهما في
منشأ التوهم نعم اذا لوحظ ان سلب الاستنكاف وقبول العبودية وهو امر مستحسن فيكون
حاصل المعنى ان المسيح يقبل العبودية والملائكة ايضا يقبلونها لكان لما ذكروا وجه لكن لا يتم الدعوى
فلو استلزم الفرق معارضة بالمثل في الطرفين فتساويا فان قيل كان اللائق
على ما ذكرت ان لا يقيد الملائكة بالمقربين بل يعم الملائكة ايضا من الادنى في الاخر قلنا نعم
كان الامر لما ذكرت لو كان وافيا لعل بعض الادنى كان مستنكفا فلو اخر كما ذكرت
لكان كذبا ويرد مثل هذا على بعض توجيهات القوم ايضا ويرد مثله وهذا الجواب

ظرفا لتعظيم النعيم الثابت للملائكة وعدم ارادة بعدها لوصف الملائكة بكونهم عنده تعالى كما
قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته تحمل العندية على القرب على الشرف والرتبة وسلب الاستكبار
عن العقلاء عنهم والزام السلب على غيرهم بالطريق الاولى واجابوا بان نسبة العندية وقع للبشر
ايضا كما في قوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيتعارضان لا يقال لا يخفى ان في البشر
اثبات العندية فقط مطلقا لا اثبات حكمه في الغير بالطريق فلا يتم التعارض لان قوله تعالى
وانتم تجعله دليلا على انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا ابن تكا دليل افضليتهم
ان كان معتضها وجهانا نافيا في الاستدلال بالاية المذكورة كما هو الظ فلا معارض له وان عول على الاولى
فيتقوى هذا ايضا فلا يتم وان كان الاستنباط بهم الاستدلال الاول وكان المستنبط دليلا واحدا وتعدد
بهذا الاحتمال بحسب العبارة خصوصا حين قوله وايضا والاحتياج ونحن نحمل على انه عطف مقدمة
دليل لا مقدمة الاخرى مع ان المقدمة الاولى تكون ثمان الحاجة البحث في الاستدلال بهذه الاية
لان المقدمة استيفاء الاحتمالات وان كان بعيدا وعدم المنافاة قسمته مع الخصم في العبارة ووجوه
وخفائها فلا تعارض اصلا لان حاصل الدليل ح هو الاستدلال من العندية الى جهة
تفضيل الملائكة والمثبت للبشر هو العندية المطلقة المجوز جمعها في ضمن افراد احد جانبيها
ان الملائكة معلموا الانبياء كقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم اجابوا بانهم
مبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي بقي انهم لم يجيبوا ان الافضلية
بمعنى كثرة الثواب لا تثبت سواء كان مرجع افضلية المعلم الى افضليته بحسب العلم فقط او مع
نفس التعليم فقط او بهما معا وايضا كونهم مبلغين لا ينافي ادعاء فضلهم بحسب علومهم
لان المبلغ عالم قبلهم او بحسب كثرته ان من المعلم او بحسب التعليم مرادا او احد
لان علم الاسماء الحصل منهم ويكون الله تعالى كعلم المعلم كما هو ظ قوله تعالى علمه شديد القوى
سادسها كون الملائكة رسولا منه تعالى وسبيلهم وكون الرسول افضل من المرسل اليه اجابوا بالنقض
برسول سلطان الى سلطان اخر بقي لو كان السلطان الثاني محتاجا الى الاول فربما يلزم
كارسال السلطان الى بعض امرائه الى بعض الادانى منهم من هو افضل منهم وايضا
الكلام في القرب وكون الاخر سلطانا لا يدل على القرب بل قد يكون عدوا وابعد الالزام
الى ذكر السلطان الثاني محتاجا الى الاول ولكن لا يكفي للمستدل بهذا القدر سابعها المراد
تقديم ذكر الملائكة على الانبياء والجواب ان ذلك انما هو بحسب ترتيب الوجود
اوبحسبا

١٦١

تحقيق كرامات الاولياء

او بحسب الايمان فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى قال الشارح بل الكفرة الخ ولا نقض
خروج استدراج الكفرة بعد المؤمن عن التعريف بخروجه بصفات المؤمن ايضا ولست
فايدة صفات المؤمن منحصرة في اخراجه حتى يستدرك واغناء الثاني عن الاول لا نقص
ويحتمل ايضا ان لا يكون مراده اخراج استدراجهم بهذا القيد بل الغرض بيان تحقق الاستدراج
على يد الظلمة والفسقة بانه كيف لا يتحقق منهم وقد يتحقق على يد الكفرة ايضا واصابة قيد
التخصيص للكفرة فقط والا لكان اللائق ان يكون اكثر ما السبب اليهم بل القيد حاصل
المقتص لا يقال هذا يستلزم ان لا يكون قيد التخصيص لانا نقول المقتص انه ليس قيد الكفرة
فقط وانه ان لم يعرف بينهم ولم ينظر الى التفاوت حالهم يكون قيد التخصيص لا يجب ان يكون قيدا
للظهور على يد الظلمة والفسقة مع قطع النظر عن مرتبة الرتبة قال الشارح وبانها تكون معجزة
لا يخفى انه لو كان المراد نسبة المعجزة بالنسبة الى النبي ذلك الولي لا يدعيه لانه لم يجعل الاستحالة
كونها مشتبهة بالمعجزة مطلقا حتى يلزم ويمنع الاستحالة بل صحة الالزام المطلق محل تامل كما مر
لانه عن مقارن بالتحدي والالزام بقاء التحدي النبي الماضي لا يخرج عن وجه ولكنه بعيد وايضا
يدفعه الجواب السابق فكان الاولى الاصح ان يقول او بانها تكون الخ يرد عليه الجواب
الا ان يقال عدم المقارنة بالنسبة الى الولي والمقارنة بالنسبة الى النبي لكن يصحح كونه على يد مدعي
النبوة كما هو معتبر في تعريف المعجزة فلا يخرج عن اشكال قال الشارح وقد يكون احد الخ
النسخ ههنا مختلفة بين لما ولم او لا ثم او بين ثانيا ثم بين اولا سواء اولم يوجد
ثالثا ففي البناء على الاول يكون عطفا على ذيل النفي بدون اعادة النفي وعلى
اي حال يحتمل ان يكون مراده من هذا القول اثبات المشاهدة والتواتر معا اكثريا
بان يلاحظ الترديد بين عدم المشاهدة وعدم التواتر قبل ملاحظة السلب الحاصل
منهما او الحكم بعلة حكم يستلزم سلب ذلك الحكم كثيرا فيمكن ان وقوع احد السلبين قليل فيكون
السلبان مرتفعين معا او كثيرا او بعبارة اخرى ان تحقق الايجاب الجزئي هو بعض
من السلبين او احدهما اجمالا متحقق قليل فيكون تحقق السلب الكلي هو لا شيء من
السلبين متحققا كثيرا فيتحقق المطلوبان معا كثيرا او ان يكون مراده اثبات المشاهدة
او التواتر منفردا في دعواه وذلك بملاحظة السلب الحاصل بعد عمل الترديد فيكون
الترديد بعد السلب فالمراد السلب والاول اقوى في الاستدلال لعدم صحة القوة ح لدعاء المدعي

والتواتر معا كل منهما مستقل فيه وعدم الصحة من جهة عدم الدليل بالفعل فان اكثر ناس
في هذا الزمان من المنتسبين الى هذه الطائفة العلية مع كثرتهم يفعلون كما يقولون ويدعون كمال السلوك
كي يرون يلبسون كما لبسوا وما نسبت اليهم من الكرامات والمعونة بل الاستدراج انما يقوم به
المخترعات لاتباعهم واشياعهم لاكتسابهم واستماعهم وتمويهات للناس اذا فرقا بين
الكرامات والمعونة بل الاستدراج ايضا كما من الظلمة الفسقة نعم لعله يوجد قليلا احيانا
احيانا كالشمس والقمر في جميع السموات مع كثرتها وعظمها وبرائتها عن الآفات والتدوير ظ
وصفاتها عن الكدورات وليلة القدر في تمام السنة واحدة وكذا الرغائب والبراءة
والحج والقبلة والعرفات والموت والحيوة بيت ستاره ايست محبت كه كاه كاه بر آيد
بتيغ خاره خس اين كه هر بكاه بر آيد والواحد ولعل البيهم ايضا كذلك كالحصر في
الظلمات ثم اثبات المشاهدة والتواتر معا بحسب افادة الكلام انما هو اذا اريد في
السلب بقلما سلب منع الخلو الاتفاقي سواء كان المراد من الترديد في السلب بهذا او منفصلة
حقيقية فلكن يكون انتفائهما باستاد العناد الاتفاقي في الخلو الى جهل ان الترديد بين السلبين
اذا كان مانعة الجمع لا حاجة الى دعوى العلة فيهما بل يكفي ملاحظة المكابرة للمشاهدة او التواتر
وكذا في المنفصلة الحقيقية باعتبار منع الجمع لكن في سلبها باعتبار منع الخلو يقوى الاحتمال
واذا كانت مانعة الخلو فاثباتهما لا يضر ولا ينفع وسلبها ينفع مع القوة ومانعة الجمع
اصلها ينفع لا بقوة وسلبها يضر وكذا سلب المنفصلة باعتبار منع الجمع يضر واذا كان الترديد
بين الاحتمالين وهو على تقدير ان يكون النسخة وهو اثر عدم حصول هذا المعنى لا يضر لان الا
على نسخة كاف المنفصلة استيفاء احتمالات الكلام بحصوله في احتمال واحد يكفي لان يقال
بل فيه ايضا احتمالات الانفصال الى منع الخلو فيه ينفع بلا قوة ومنع الجمع لا ينفع
ولا يضر والحقيقية مثل منع الخلو يضر وسلب منع الجمع ينفع بقوة وفي سلب الحقيقية على
ثم السحح حكم سلبهما كما يستفاد مما قبلنا قال الشارح حين يؤمن الكافر ويعود من الكافر
الى بعد ايمان الكافر ويحكم عليه باحكام المؤمنين وكذا بعد ايقان الكافر جرى
عليه احكام الناس ولكن يقبل ايمان البائس فانه لا يعتبر والظاهر ان الاستحلاف
ايضا يكون كذلك عكوس فائدة هذا الكلام ايضا بعد قوله خارجا في الدنيا وداخلا
في الاخرة دفع توهم انه يكون من قبيل ايمان البائس وهو عكس معنى قال الشارح والكفر

عدم

عدم الايمان الذي لا يظهر وجه الاستدراك بالكفر وبعد ذكر الايمان وبعدهم في
ضمنه ودليله مع ان الايمان وجودي وملكة للكفر واشرف الى شرف ثم لو
لم يفصل بين ما مر من قوله والانبياء معصومون عن الكفر وبين هذا البحث احسن
كر لكان للاستدراك سوى نفي الكفر وجه صالح قال الشارح وما انت بمؤمن لنا اذ
لو كان المراد هو الايمان لم يحتج الى ذكر لنا بل لا يرتبط بل لا يصح لان المطلوب هو
والقائلين به هم اخوة يوسف عليه السلام قال الشارح تفصيلا فيما علم تفصيلا الخ
اي تصديق تفصيلا فيما علم ذلك المؤمن المصدق تفصيلا انه مما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم حاصله انه لا فرق بين بعض وبعض في الاذعان والقبول
اجمالا وكذا التصديق اجمالا بان كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق وكل
ما جاء به النبي علم اجمالا والحكم بحقيته تصديق اجمالي ويندرج فيه ما علم مفصلا
ولا يضر وفائدته ظهر فيما لم يعلم تفصيلا بل علم بوجه عام مثل ما جاء به النبي
او اخص منه لكنه ايضا عام الشارح فمن اخل به فهو كافر الخ يتق بعد ما
تقرر ان الايمان هو التصديق فقط فظاهر ان التلفظ بها بين المتكلمين
ليس متفقا عليه بحصوله بدونه بل هو امر زائد ويحصل المؤمن بدونه وقد
يحصل هذا بدونه وهنا يجعله شرطا يحتمل ان يكون المراد منه انه شرط لترتب ثمرتها
وثمراتها كما قال ولا ينفع المؤمن في العقبى لم يقل ولا يحصل له المؤمن في العقبى
لكن الحكم بكفره حيث قال فهو كافر مخلد مشكل وان بني الكلام على ان الشيء
لا يتحقق بدون استيفاء جزء من اجزائه كالتصديق على المذهب المتحدث فالحكم
بكونه يصح وجوه المؤمن ولا يتأتى في استيفاء الايمان كما ان التصديق على هذا
المذهب المتحدث منتف عند انتفاء الحكم الذي هو جزء حقيقة مع ان التصورات
الثلث التي التصديق عبارة عنها فقط باقية على حالها بعينها بلا نقصان
في ذاتها ثم قوله من غير اذعان وقبول يفهم منه ان المراد من التلفظ هذا اما
او منهيا ذلك والا لوجب ان يقول من غير التلفظ بالكلمتين لان الكلام كان فيه
قال الشارح حيث تنسب في الى هذه كلها ادلة ظاهرة والا فنسبة الايمان الى القلب
في مواضع بعد تسليم ان المراد هو الايمان الشرعي يجوز ان يكون لان جزء الاعظم

وركذا الاثم الذي كانه هو الايمان كله وهو التصديق هو في القلب لا لانه ليس للايمان جزء آخر نعم هذه يدل على انه ليس نفس كلمتي الشهادتين فقط كما ذهب اليه الكرامية قالت فيه يحتمل وجهين كانه هو الكل او هو الكل ثم ان هذه الادلة كما يدل على ان الايمان ليس كلمتي الشهادة نفس والتلفظ بهما ولا بهما جزء له كذلك على انه ليس نفس العمل ولا هو جزءه سواء كان العمل عمل الجوارح والطاعات مطلقا كما ذهب اليه الخوارج وعبد الجبار زاد الطاعات المفروضة والافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائي وابنه واكثر المعتزلة وبهنا احتمال اخر وهو ان يجعل كثرة الاسباب الايمان على القلب دليلا واحدا لا كل واحد منها ويحكم بان يدل كلها بهذه الكثرة كما ان التواتر فان كل واحد من الناقلين يحتمل صدق خبره وكذبه والمجموع يحتمل خلافه وكذا الاجماع وكذا المتواتر المعنى قال الشارح المحشي معروف الى هذا النص دليل على ان العمل ليس كان الا ولا جزءه وحاصله ان النص ان العمل في مواضع عديدة ومعارك كثيرة قورن بالايمان وعطف عليه وهذا النص ظاهري لانه يجوز ان للاعضاء شان التصديق كان الايمان كلا او بشان العمل وتعدد المواضع ادخل في الاهتمام والاعضاء اذ تعددها يتعدد الامتثال الا ما اشير اليه فاعلم ان هذا والاحتمال المذكور في الحشية السابقة بعارضان فاما هذا واما ذاك فالحمار لك ولعل الاثم ما هو بهنا فتكون كل منهما جوابا بتسليمها بعد الا لا بطريق الاجماع قال الشارح فلا انتقال حلة القوم الى الاحسن والاوضح ان يقال فلان يحب القوم وبعض افرادهم وكذا عبد العشرة وبعض افرادها الشارح وبتفصيل المقام الى الشيء الذي ادمنه بتفصيل المذاهب في الايمان فان الاحتمالات المذكورة بهنا اربعة والمذاهب المنقولة فيه ثمانية كما في المواقف فقيل هو التصديق القلبي فقط او هو مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله او كلمتان فقط للكرامية او المعرفة او المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل كلاهما للجوارح باصلاق منهم او الطاعات مطلقا مفروضا او نفلا للجوارح والعلاف وعبد الجبار او المفروضة فقط للجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة او مجموع الثلثة التصديق والاقرار باللسان والعمل بالاركان لبعض السلف والمحدثين وكذا الشارح تفصيلا بعد اعتبار العمل جزءا منه وبيانا لاحتمالات لان الاحتمال الرابع ليس عدم الجزئية اثر بالرابع الثالث انتهى

لا يكون م

والامام

والامام في التفسير الكبير وانا اورد الفرق اربعة باحصلت في كل منها احتمالات ليس الا انه ليس بالوجه المذكور بهنا فالفرقة الاولى يجعلون الايمان اسما لافعال القلوب والجوارح واللسان معا الفرقة الثانية يقولون الايمان اسم لفعل القلب واللسان فقط والفرقة الثالثة يقولون انه اسم لفعل القلب فقط والفرقة الرابعة يقولون انه اسم لفعل اللسان فاختلفوا في ان فعل القلب شرط ام لا ومثله في الثانية وكذا في الثالثة والاولى بل هو بتفصيل في نقل الاعمال بالقياس الى الايمان في الايمان انقص بالقياس الى العمل ففي الصورتين الاولين ليس الجزء الا ولي حقيقة وفي الثانية عرفية فيجب ان يحكم العرف فما لا تتغير به في حالتي قطع الشيء وعدمه والعرف حاكم بالوجود مع التغير باكثر منها بل في الجزء الحقيقي ايضا كما مر في الشرح في بحث اعادة المعدوم عند تبدل التشكل والاجتماع التشخص ان التشخص واحد عرفا بان لا فرق العرف بين مجموع الداخل فيه العمل وبين التصديق القلبي في الاستغناء او في دخول العمل وعدمه فيحكم بعدم انتفاء الايمان عند انتفاء العمل سواء كان المراد من الايمان الثاني هو التصديق القلبي فعدم الانتفاء حق وغلط العرف في الجزئية منه او كان المراد هو المجموع فالجزئية منه حق وعدم الانتفاء غلط وغلط العرف لكن في المعنى الثاني ايضا يلزم التزام تعدد وهو ان نقول الجزئية امر لا من جزء الحقيقة وليس شيء من اوصاف الجزء بالنسبة كانعدام الكل بانعدامه فحكم بعدم انعدامه بانعدامه لا اخذ به فيه لكن الجزئية في انعدام الجزئية واعتبار العرف اياها فلعلها منا وبان في الصحة والفساد وجه بل مع كون الايمان هو نفس التصديق يعبر بها جزءا منه ولهذا الاحكم بانعدام الانسان بانعدام الشعر والظفر فتدبر ان الاحتمالات تجريان في مذهب القائلين بالجزئية فقوله فكان لفظ الى ان قالوا بهذا المعنى الثاني ثم يجوز وصف للقدر المشترك فطرف التصديق هو مجموع التصديق والاعمال دون الاعمال فقط يحسن الاطلاق على الاعمال كونه حقيقة كما يصرح به في مقام بعده وبان الثالث لا يصح وكذا يصح على تقدير ان يكون طرف التصديق هو نفس الاعمال لان اطلاق العام على الخاص مجاز الا ان الحقيقة حسن لطلاقه عليها حيث انها فرد للعام لا في خصوص الاطلاق فانه بهذا القدر يكفي الفرق بالوجه المذكور اذ لا يوجد في الثالث وجه صحة اصلا وحسن كون طرف التصديق هو المجموع

لا نوجد مثل هذا النص نعم اذا اطلق على المجموع من حيث انه فرد للعام يكون حقيقة ويدل في
ضمنه على الاعمال فلا يكون نفسه ولا يوجد منه في الثالث فان قيل ليس غرضه انه موضوع
للقدر المشترك حقيقة وكذا قال كان لفظ الايمان الحق بلفظ كان على وجه التشبيه قلنا على هذا
النص لا يوجد الحقيقة على وجه التشبيه فيها بل الحقيقة على وجه التشبيه في العام لا في جزء فرده ولا
في فرده الذي هو الاعمال على الفرض نعم لو قال في مقام بيان التفاوت وان دلالة اللفظ
عليها بالتضمن او الالتزام لم يرد مناقشة واعلم ان الحكماء يستدلون بانعدام الجزء على انعدام الكل
ولعله لا ينكره ولا يخالف لهم في هذا الحكم يقولون الحي بعدي انما يزول جزء منه ويرد بدله
جزء اخر فآنا فآنا في الزوال والحدوث كما المصباح فانه يزول منه دهن ويرد بدله
دهن اخر وكذا يزول في كل آن شعلة ويرد بدلها شعلة اخرى ويظن من لا دراية له اصلا
انه شعلة واحدة باقية من اول الليل الى آخره وتجددها مثل تجدد الدخان لكن الدخان
لكثافته وتمايز افراده يظهر تجدده لكل احد وقد سمعت من بعض محققي الصوفية تشبيه
تمثيل وجود العالم وتجدده بشعلة السراج فانهم يقولون بالتجدد في جميع اجزاء العالم
ولا يقولون ببقاء شيء سوى الله تعالى في آنين ويخالفون في جميع الحكماء والمتكلمين
للحكماء في الجواهر والاعراض وللمتكلمين في الجواهر فقط ويرد عليهم بحسب الظاهر اخذ الدلائل
القاهرة عليهم كالاشياء في العبادات الممتدة زمانا ولزوم الجنايات وترتب الثواب
والعقاب فالمرة طويل لا يسعه هذا المقام فانهما منا القدم في عرصته ثم يقولون ان كل شيء يتشخص
من الانسان من اول عمره الى آخره ويتشخص وحده يحكم به كل احد في نفسه في عمره وعالم يتجدد
لا بد ان يقال الانسان نفس مجردة باقية بل الانسان هو هذه حقيقة ولا يخالف لهم هذا
الا الصوفية القائلين بتجدد العالم لكن مراتبهم هذا الا ان الكلام في طور العقل وحكم
النص بهذا التجدد امر شريك فيه كل موجود سوى الله مجردا وماديا جوهرا او عرضا والتجدد
بحسب الاجزاء ايضا او بحسب الآخر وتجدد آخر يوجد فيما له اجزاء اولها مساو له الا انه لا اجزاء له اوله
اجزاء باقية ومادة الاستدلال بينهما سوى هذا التجدد والبقاء في مقابلة يتلوك الماء من الانسان
هذا البقاء عن التجدد منه هذا التجدد في غير الله من المجردات وكل آن كل شيء يتلو تفسا مجردة عن
المادة لا تتغذى ولا تنمو ولا تزول وهذا ليس مثل الجماد ككونه شيئا ايضا على التقدير
المقصد ان تبدل الاجزاء يستلزم تبدل الكل والله اعلم وكذلك الكل مجردا او ماديا كما كان

يحكى

(١٦٤)

يحكى ان بهمنيار سأل عن الشيخ الرئيس وجد مثل هذا النفس في الحيوانات فاجاب الشيخ بانه تفكر فيها ثم
بالغ في التفتيش في الجمادات فقال فيها ايضا تعين ظهور اثرها فيها فقيل له ان شيئا لا يعلم ولا يجزم فلا الحيوانات
مثل الانسان في التغذي وسبب البقاء في ايام تلك لا ينبغي الا ثبات بها في الحيوانات بدليل التغذي والتحلل والتبدل
في الكل ان كما في الانسان والبقاء الشخصي ظاهر واما في الجمادات فان سلم بقاء التشخص بكذا تحلله وتجدده وتعدده في كل آن
عرض فلا يتم فيه هذا الدليل قال الشارح يقول يحتمل ان يكون المراد من الشعبة هو الا فراد ويحتمل ان يكون الاجزاء
حقيقة انه عليم او عرفانا تم اعلم انه اختيار احتمال الرابع عن الثالث احتج بالنظر الى الثاني قال
الشارح الشيخ هنا محلله كثيرة بعضها بالباء بعضها لفظا وبعضها معنى في نسخة مرتبة بهذه بالباء
بالمثلثة معنى الرتبة يستعمل بعلى دون اللام وفي بعض النسخ حرمته وفي بعضها مرتبة وفي بعضها حرمة وهذه الثلثة
بالباء معنى فان معنى حسنة كما انه يقابل السيئة من الثواب كما يقابل الحسنة السيئة بل لفظا اسم ما يلزم
قبل من السهو والتصحيف في تلك قوله مع الكوطاعة هذا القول لا اختصاص له ببعض الخوارج ولا بجملة بل الكل
منهم ومن غيرهم يقولون به واختصاصهم في الاول بسبب هذه القوة فرق الخوارج بالمرجئة انهم يرجون العمل
عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله في الا او
لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة قال
الشارح الامر الايمان الظاهر ان هذه المذكورات في الاسلام الكامل الا انه شرط لشهادة عند الانسان
بالشهادتين في هذا النفي وكذا عدم بيان معنى الاسلام فالنسبة بين الاسلام الظاهر والكامل عموم وخصوص
تحت التحقيق قال الشارح بخلاف العكس فان الايمان الحقيقي ينفك عنه سواء اريد به نفس التصديق فقط او
مع الاقرار والتلفظ بالشهادتين شرطا او شطرا اشار اليه بقوله التارك لا عمال فان ترك العمل والتلفظ بالشهادتين
بحكم الاسلام الظاهر واللسان ينفك عن الاسلام الحقيقي اعمال من فيهما مباينة تحت الحل وعموم وخصوص
تحت التحقيق مطلقا او من وجه قال الشارح وقد عبر عنه اي عن العمل الآتي او عن التصديق والكلام حق من
قوله وجعل ركنا من الايمان وقوله والاقرب الى بعض التصديق اه حيث اظهر التصديق بما سبق
من ارجاع ضمير عنه الى العمل الآتي واما فلا معنى ولا حاجة لانه يستعاد قول التصديق ركنا في الايمان
لانه قد مر سابقا والكلام هنا في ان المراد من التصديق المعتبر فيه هل هو التصديق الذي هو الايمان وكذا
لا حاجة الى اظهار التصديق لانه موضع الضمير على الوضع فيدور حاصل بعض المتأخرين ان الايمان
هو التصديق المنطقي فيه اه خارج عن التصديق في من الايمان وحاصل الاقرب ان الايمان هو التصديق
اللغوي فلا حاجة الى قيد آه ثم ان الحاد و التفاوت في ادراج قيد اه واعتباره على حدة في تعريف الايمان

مع انه لم يذكره في موضع والارادة من التصديق الذي ذكر انه هو الايمان الخاص تحت بعض ذلك القيد فمن
للمذكورات لا يحتاج الى اعتباره على حدة وعلى تقدير ارجاع الضمير الى التصديق يكون حاصله ان المعرفة
ليس هو التصديق المنطقي بل هو الخاص فهو التسليم والانقياد لكن الظاهر هو الثاني في الظاهر والاعم
فالمراد في الاقرب بعده هو القلبي الباطني قسيم وفيه فمقابل قوله او التصديق في هو قوله وقد عثر عن بعض عبارة
في الارجاع الاول بهم المقابل هو والاقرب فقط قال الشارح لحل لعلل وفي بعض النسخ للحلل وفي بعضها
تحلل وعلى اي حال فالمانع هو علة اللسان العارضة له لم لقوله او لعدم التمكن بوجه من الوجوه احتمالان احدهما
ان يكون بوجه من الوجوه قيدا للتمكن اي التمكن في الجملة اي بعلم كان من اللسان فيكون معنى عدم التمكن سلب جميع
التمكنات من اللسان فقط فيكون احسن من الاول فلا يعد ذكره بعد ذكره الا اذا كان بيانا للتمهيد بانه
يكون ذلك البعض الآفة وثانيهما ان يكون قيدا للعدم فيكون اعم من الاول لان الاول كان عجز اللسان لحلل
فيه وهذا عام لجواز عدم التمكن للخوف مثلا مع القدرة التامة في اللسان نفسه عن عوض نقصان وحلل
فالحمل على هذا اولى واحسن وهذا ايضا ان يقول او لامر او من الخوف ومنه عطف على قوله لحلل لا على التمكن
هو البحر قال الشارح الا لمانع اي بالعلم انه لما كانت النسبة بين الكفر والايمان نسبة عدم وملكة او
الحاجب وسلب كما بين سابقا ان الكفر عدم الايمان وعرف الايمان بما عرف فلا حاجة بهما الى ذكر اسباب
الكفر بانه بماذا يتحقق بل لما كان عدم الايمان فانتفاء سبب الايمان بنسبته كان علة لعدم المعلول على وجوده
كما هو المقرر بل لو كان حاصه لكان وكما الى ذكر الاسباب الايمان حتى يعلم من انتفائها انتفاءه الذي هو الكفر
ايضا لما كان اسباب الايمان الذي هو عبارة عن التصديق هي الادلة البرهانية الابتدائية سبب زوال
الذي هو الكفر انما يكون بحلول شبهة والشكوك العارضة القادحة في تلك الادلة او احداث دليل على نقيضه
كما في المعارضة ومما لا يسطر شيء من ذلك هذا كله اذا جعل الباء في قوله بحلول للسببية واما اذا جعلت ذكر
للصلة فالمعنى الموافق للمقام والمراد ان يحكم الكفر بزوال الايمان وعلى تقدير القول كذلك يكون كلاما بلا فائدة
بزوال لانه عدمه كما تقدم وزوال الايمان ايضا عدمه فيكون حاصله ان الكفر زوال الايمان وعدمه وعلى اي حال عدمه
فظاهر مراد بهم ان اهل القبلة مع كونهم اهل قبلة وحين هم مصدقون لكونهم اهل قبلة تكفرون بهذه الاشياء المذكورة
لا ان اهل القبلة يخرج عن كونه اهل قبلة بالمذكورات سببا او صلة والا فيكون بهذه المسألة مثلا ان
يقول المؤمن يريد بالمذكورات فيه ما ذكر فالحق الذي تخلصنا عن هذه كلها ان يقال ان الايمان امر
والكفر امر مقابل المقابل المذكور ولكن يعرض الكفر بلا اشتباه كالتصديق والتحجر في الاية هو النسبة
الى الفسق والفجور وكذلك التحجر هو النسبة الى الكبر ان في سورة يوسف نقوى ولم يتهاون ان يك يسرق قوله

الى عباس

١٦٥

الى عباس والضحاك يسرف بضم الشين وكسر الراء وتشديدها بالمعنى نسبت الى السرقة كما في حديث اي نسبة الى الخيانة
فيكون المعنى لا نكفر اهل القبلة مع كونهم اهل قبلة الى الكفر الا بكذا وبكذا الى آخر ما ذكر فيكون الكلام مفيدا
فائدة جديدة خاليا عن خلل التكرار واللغو وخلاف الاحسن والاليق سواء كان معنى نسبة الكفر لزومه له
فيكون المذكورات بيان مواضع اللزوم او يكون معناه ان نسبه اليه بدون دعوى انه يستحق وبكون من سلف في
نوق لزوم الكفر ولجواز ان يكون مع لزوم الكفر ايضا بل الابدع الكفرية ايضا والمحفوظ هو الغرض مجامعه لم
او لا وهذا الشخص على المنافق فانه كافر حقيقة ولكنه ينسب الى الايمان وهذا الشخص مومن حقيقة ولكنه ينسب الى الكفر فهذا
الشخص ان كان شدة الزنار مثلا لاخفاء حاله لخوف ام مثلا لعلل حاله عنده يقول بان كذب المنافق اغلظ وابغض واحسن
والمنافق ايمان المؤمن الحاله لما ان المنافق كفره اشد من كفر الكافر المجاهر قالوا ان المنافق اخبث الكفرة وابغضهم
الى الله لما اضافوا الى كفرهم الاستهزاء على الدين والايمان والمؤمنين بل الله ورسوله ثم جعلوا الله الاستهزاء نعس
ما يؤمن به وهذا الاستهزاء اخبث فيكون حال المؤمن المحقق مثله بالنسبة الى الكفر يستهزئ بالكفر اشد استهزاء وابغض له للكفر
اشد بغضا وهذه النسبة اليه مع موجب نعم ان كان شدة ذلك للمداهنة والمساهلة وعدم المبالاة بالكلام
الدين فهو فسق فوق الفسق قريب الى الكفر تحت نسبة اليه وليس لكافر وكذا في الايمان يجعل منه نوع الصالح
حيث لم يعقل الا بنوع الصالحة وغيره من امثاله فانه فرق بين اللزوم والالتزام الذي يعني الالزام له بدون ان يلزمه
فالكفر وكذا فرق بين نسبة الكفر اليه بدون لزومه له وبدون الالتزام ايضا كالكبيرة فانه لها نسبة الى الكفر ام
من نسبة الى الصغيرة اليه فيجوز ان يكون المراد مثل هذه النسبة الثابتة يكون المذكورات ممتازة عن سائر
الكبائر بانها يكون بها المؤمن منسوبا الى الكفر نسبة خاصة ثم اعلم ان الاول بناءه على المشهور من القوم من
ان التزام الكفر كفر لا لزومه ولكن فيه اشكال قوي لانه يلزم اجتماع النقيضين لان لزوم الكفر يستلزم
وجوده الحكم بعدم الكفر يستلزم عدمه والقول بان عدم الكفر بمعنى انه لا يجري عليه احكام الكافرين
يستلزم اجراء احكام المؤمنين على الكافرين ولعله لا يبعد كل البعد في بعض المواضع لانه لا يكون ادنى
كالمنافق لكن فيما نحن فيه المفروض ان ذلك الشخص اهل القبلة مصدق بقلبه ناطق بلسانه فلزوم الكفر لا يجامعه
فالوجه هو الثاني هذا كله مع قطع النظر عن بعض تصريحات لبعض اهل التلويحات وان كثر واحتمال في اصل الكلام
مع عدم علمنا بان قائله الاول من هو وان كلامه هو هذا المذكور فقط بلا تصريح زائد يحمله على ما ذكرنا من الوجه

المقيد الصحيح ونزل كلام الآمدي اولا الانصاف بل وجدنا بعد حين في شرح المصنف على مختصر ابن الحاجب بل في المختصر
ايضا ما يوافق ما ذكرنا حيث قال في المختصر بعد بيان الشرط الثاني للمجتهد وهو احد بانه الاسلام والمبتدع بما يتضمن
التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر فكالمبتدع بالواضح قال المصنف في شرحه له واما المبتدع فقد يكون مبتدعا
ببدعة يتضمن التكفير وقد يكون ببدعة لا يتضمن فان تضمن التكفير بتكفيره قوم ممن كفره فله فهو عنده كالكافر وقد علمت
حكمه ومن لم يكفره به فهو عنده كالمبتدع بالواضح انتهى وفي المواقف والابيد انه سمى به المبتدع بما يتضمن التكفير
مبتدعا مع تضمن بدعته بالتكفير فجمع بين البدعة والتكفير ثم قال فمن كفره فهو عنده كالكافر فظاهر القول
ايضا انه ليس بكافر لكنه في حكم الكافر وان كان ظاهر التكفير بعد حفظه لو بدعته متضمنا للتكفير الاول لكن
مغايرة التكفير الاول للثاني ايضا كاف فيما ذكرنا وكذا القول بان بدعته يتضمن التكفير وعدم القول بانه
يتضمن التكفير ظاهر فيما ذكرنا فان تكفره صفة الغير وصفة الكفر كالبدعة يعني انه لم يوجد صفة زايدة على
بدعته هو الكفر لا عينه ولا جزء والتكفير وان لم يكن صفة للمبتدع لكنه وجد فيصح الحكم بتضمنه بهذا في
الجملة وان كان لا زما والحاصل ان نسبة الكفر تتصور بوجهين الاول ان يكون المراد بهما هو لزوم
الكفر فيكون المعنى لا يلزم الكفر الا بهذا او بهذا ما الكفر بجملة مثل التزامه ولا فرق بينهما وعن الكل
فرق فالاستشهاد يصح بكلام كل من الطرفين بل لا حاجة ايضا الى الاستشهاد لان الفرق بينهما مسلم مشهور فيكون المقصود
بهما واضح والثاني ان يكون المراد بعد التزام الكفر وقبول الكفر في الالتزام لانه في اللزوم فيكون الحاصل
ولا يتساعد الى الالتزام الا بهذه المذكورات فالكفر نسبة الالتزام الكفر وغير الكفر مع قبول اللزوم بين الى
التزام الكفر فكلام المكفر يؤيد هذا المعنى فارجع الى عبارة المختصر فان الكفر مذكور ثلث مرات في التكفير
وفي الكفر وفي الكافر بحذاء ما هو مقيد ثم لا يعقل ان المذكور في بيان وجه التأييد بيانا لمعنى الاول اولا والثاني
ثانيا فكان اشار الى الوجهين معا وقد عرفت ما في الفرق بين اللزوم والالتزام والالتزام ان لا كفر
في اللزوم تفوقها فيما لخص فيه ويمكن ان يقال ايضا يجوز ان يكون التصديق القلبي ايمانا بشرط انتفاء شد الزنار
وسجدة الصنم مثلا ولا يكون ايمانا حين تحقق احدهما كما ان الصلوات الخمس فقط تصديق بشرط
عدم الحكم وكيف تصديق بشرط انتفاء كلمة المذهب المستحدث في التصديق وحمله يصح الى الاعمال بالنيات
بدون ارتكاب مجاز كما ارتكبه الامام بقوله وصحه وايضا بناء الاختلاف في ان مجرد التصديق القلبي
كاف في الايمان اولا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه على ما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى
عسوبيجته في سورة البقرة الذين يؤمنون بالغيب الايمان في اللغة كذا وكذا واما في الشرع
فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم ونحوه فمنه امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل

غير التكفير ٢

[illegible]

بمقتضاه

بمقتضاه عند جمهور المحدثين ثم استدل على الاول بوجوه ثم قال ثم اختلف في ان مجرد التصديق القلبي كاف لانه المقصود ولا
بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه انتهى فان الاقرار ان كان لازما للنجاة للخلاص عن العذاب بعد فرضه كسائر الوظايف
لا خصوصية لهذا بين سائر الوظايف حتى يعد مما لا بد منه للايمان دون سائر الوظايف وقد مر في الشرح ايضا في بيان
المذاهب مع ما يتعلق به في الحواشي قال الشارح واما المعتزلة فالمنقول اه جواب عن سؤال واستغفار عن حالهم بانكم ما تقولون
في حق المعتزلة مع انهم يقولون بخلق الاعمال من العباد فاجاب بما نقل عن الامام ابي القاسم الانصاري رحمه الله انهم لا يكفرون
وبين الفرق بان غرضهم تنزيه الحق عما يشبه الظلم والقبيح وعما لا يليق بالحكمة وقال الشيخ في العروة الوثقى والقايل
بان كفر الكافر ليس بارادة الله تعالى حذرا عن ظاهر وهم الظلم في عقوبة الكافر على ما ليس بظلام للعبيد لا يجوز
تكفيره لانه منزه والحق الحكم العدل من موجبات الظلم لكن ينبغي انه يمكن ان يقال يكفر من وجه القايلين بالنور
والظلمة ايضا كذلك كيف وهم جعلوا الظلمة غير ذي حيات واختيار والعدوا الشر عن نسبته لا قادر مختار كالانسان
ايضا وصدور الشر عنها كصدور الاحراق من النار والتبريد من الماء في الملل والنحل اصحاب يصان اسوا
اثنين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا فما كان من
نفع وخير وطيب وحسن فمن النور وما كان من شر وضر وبين فمن الظلام وزعموا ان النور في عالم قادر
حساس دراك ومنه يكون الحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل لها ولا تمييز انتهى
هذا من كلام الديصانية بركيبا [illegible] ثم فرق المرقونية اسوا اصلين متضادين احدهما النور والثاني الظلمة
واسوا اصلا ثالثا هو المعدل الجامع وهو سبب الجامع فان المتنافرين المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا
الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ومنهم من يقول الامتزاج
انما يحصل بين الظلمة والمعدل او قرب منها فامتزج ليبتطيه ويلتذ علاوه فبعث النور الى العالم الممتزج
روحا مسيحه وهو روح روح الله وابن الله تعالى عما على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم
حتى يحصد من حبال الشياطين ثم قال قالوا وانما اثبتنا المعدل لان النور هو الله لا يجوز عليه مخالطة الشيطان وايضا
فان الضدين يتنافران طبعا ويتمانعان ذاتا ونفسا فكيف يجوز اجتماعهما وامتزاجهما فلا بد من معدل يكون منزلته
دون النور وفوق الظلمة فيقع المزاج معه وهو خلاف ما قاله زردشت فانه سمى المعدل كالحكم الجامع بين
المتضادين لا يجوز ان يكون طبعه وجوهره من احد الطرفين وهو الله عز وجل الذي لا ضد له ولا ند وحكي محمد بن شبيب عن
الديصانية ان المعدل هو الانسان وحكي عن قوم من السوفسطائية ان النور والظلمة لم يزالا حيين الا ان النور حساس عالم والظلام
جاهل اعمى وقد مر الكلام من جهة المسلمين الكلام في حد التكفير ايضا فارجع اليه لا كنه قال الشارح وانكار النبوة
بالرفع عطف على شرك قال الانبيا او انكار النبوة كلها حقه وسابقة وكعدم يوجد ههنا ايضا في نسخة او وجدا وحذف في نسخ

[illegible]

كثيرة في هذا الكتاب في مواضع ولا ادري ما سره قال الشارح كالبراهمة وبعض الملاحدة البراهمة مثال للذين ينكرون وكل واحد منهم
مثال المنكر لا مثال الانكار فالمراد انكار الذين ينكرون وكذا في المثالين الآتيين. ولا يخفى ان قوله كالبراهمة والملاحدة الى هذا التركيب
لانهم مثال الذين ينكرون لا للانكار بهم ونحوهم من اختصاص ذكر البراهمة في المثال لان انكار جميع الانبياء شرط صحة التمثيل
وليس كذلك بل انكار نبينا صلى الله عليه وسلم فقط بعد بعثته وكذا انكار عيسى عليه السلام بعد بعثته وكذا انكار موسى
عليه السلام وهكذا كاف في التكفير ثم المثال لان الثالث الثاني والثالث فلا حاجة اليه بل الاول ايضا لان ذكر الا
ركان للتمثيل فالحق لو كان انكار الاركان الخمسة لا انكار معدودا وهي مثال ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة او لا بمجيء
عليه فيلاحظ الانكار المذكور [illegible] معه [illegible] على نسخة لم يوجد فيها كالاركان الخمسة اصلا لا اولا ولا [illegible] اولا واو لا ام نغير
ثانيا او غير ثانيا وفي بعض النسخ على ما كان اولا او لا يجيء بعض اللاحقين النسختين اولى النسخة اخرى قال الشارح
واستحلال المحرمات الظاهرة عطف على انكار النبوة امر مجيء عليه على نسخة لم يوجد فيها كالاركان الخمسة
وكل المناسب ان يقول او استحلال المحرمات وبدل الواو ليكون على سبيل البدل على وتيرة
الخاتمة السابقة بل وان يقول او استحلال محرم واحد باواد المحرم لكلمة اجزائه بلا لا تخم امر من المنكرات
لان استحلال محرم واحد كاف فيه كاجزائه الا ان يقال لو قال استحلال المحرم لا يحتاج الى تقييد المحرم بما ذكره الشارح
من كون حرمته مجمعا عليه ومن ضروريات الدين واما استحلال الجميع المحرمات فيفهم عن هذا التقييد الا ان استحلال
المحرمات المقيدة بالقيدين المذكورين او احدهما متحقق في ضمن استحلال الجميع فانظر او لا بما ذكره
الشارح من قوله فلا بد من التقييد بكون حرمته مجمعا عليه لان التقييد مطلقا مستغن عنه لجميع المحرمات
وثانيا ما هو قوله او بكون حرمته من ضروريات الدين حيث عطف بالواو دون او ولان احد التقييدين كاف فيه
حكم به كلمة جائز في الحاصل انه في جانب الانكار ان كان احدهما كافيا فههنا ايضا يكون كافيا وان
وان لم يكن ههنا كافيا يكون ههنا ايضا كذلك فالحكم بوجوب التقييد في احدهما دون الآخر تحكم فاجيب ثم ايراد الجماعة
بلفظ الجمع يقتضي ان يحصر استحلال الكل استحلال في استحلال الجميع لانه مذكور بطريق التمثيل لان جميع المحرمات من
حيث هو جميع فرد من افراد المحرم كما ان جميع افراد الانسان من حيث هو جميع فرد من افراده واذا جعل هو
نوع فيه يكون العصمة تحصيل لكن يبقى ايهام الاهام الانحصار ولا حاجة الى الرام مثل هذا الالزام في
الاركان فيما لان كل واحد من الكل المجموع وكل فرد من افراد يصلح للتمثيل ولا يحتاج الى ضم فرد او في نسخ منها
وفي الانكار اي واحد يلزم انكار امرين مما اجمع عليه احدهما انكار ذلك الواحد المفروض الملاحظ بالانكار
والآخر ما لزمه فان الواحد المفروض المنكر ان كان هو المجموع فلازم هذا الانكار من احاد الافراد انتفائه
فان انتفاء الكل لا يكون الا بانتفاء جزء من اجزائه كما هو المشهور والمذكور في ادلة اثبات الواجب منكا

وان كان

عطفا على

الانكار

جميعها

وان كان هو واحدا من احاد ما الافراد فلازم انكاره انكار المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء كله ثم قوله ومن يدخل فيهما تقدم عرضه ان الاستحلال يغني انكار اللازم من الحكم عليه الذي هو الحرمة فان
الامر المجمع عليه اعم من الوجوب والحرمة فلا يحتاج الى ذكره على حدة بعد ذكر انكار امر مجمع عليه قال الشارح
الى ما يوجب تكفيرهم اه وفي نسخة لما لا يوجب تكفيرهم والصحيح هو هذا فان حكم القادح بما يوجب تكفيرهم انه يكفر
انه كما قال فهم فيه يكفرون فلا يصح القول بان القائل به مبتدع وليس بكافر نعم لو كانت النسخة لا كالقائلين بخلق
القرآن والقادحين في الصحابة اه لصحت الاولى ايضا في حكم الاصحاب لكن يخل في حكم القرآن قال الشيخ
ركن الدين علاء الدولة في العروة الوثقى والقائل بحدوث القرآن متمسكا بقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وهم يلعبون لا يجوز تكفيرهم بل الحق نصيحتهم بان الذكر والانزال والاستماع محدث لا القرآن الذي
هو كلام الله تعالى القديم وليس مراده ان علم التكفير مختص بالاستدلال بهذه الآية وفي جعله متمسكه بهذه ولو
لو اذا جعل متمسكه امرا آخر من الآيات والاحاديث في تكفيرهما فيكفر او يتوقف فالصحيح بلا خلل هو ان نقول بما لا
يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون ويتعلق قوله فهم فيه يكفرون بدل النفي اعني المنع في قوله بما يوجب تكفيرهم و
هذا اذا لم يوجد نسخة واما ما يوجب تكفيرهم فيكفرون بدل فهم فيه يكفرون وقوله ولذا القذف على عائشة رضي الله
عنها معطوف على قوله فيه يكفرون اي كذا يكفرون قاذفوا عائشة رضي الله عنها او كذا في قذف عائشة رضي الله
عنها ما يكفي فيه قال الشارح كسب الصحابة اه اي واما سب الصحابي بغير ما ذكر فليس بكفر بل بدعة والقائل به لا يشاء
ليس بكافر بل مبتدع وهذا القول في مرتبة قوله والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما لا يوجب
تكفير الاصحاب مفهوما وحكمهما ايضا واحد لان حكمه هو عدم الكفر وحكم الاول ايضا هو الابتداع وعدم الكفر
قال الشارح ان الامدي الح هذا الاه بلا نزاع سابقه واذا كان لا ادرى سابقه هو الايراد على المصنف بسبب ترك لانه يحرم وجهها
للمصنف في تركه نعم ان كان المراد ايراد على الفقهاء وان بعد بلانزاع واصحاب الايراد على المصنف من جهة ان ما ذكره ليس
ذكره الفقهاء لا من جهة ترك بعض ما ذكروه لا نوجه اذا كان مدودا ما ذكره الفقهاء جمعا ليظهر ان ما ذكره المصنف
ليس بينهما منه ومغايرة مثال واحد فما ذكروه لا يكفيه فهنا ثلثة احتمالات متفاوتة والجواب المذكور يطابق على اي
حال لكن على التفاوت ايضا قال الشارح وهي في الشرع الندم اه قال الشمس الكبري الذي اكبر قدس سره الرجوع
الى الله تعالى بالارادة كما ان الموت رجوع بغير الارادة بقوله ارجعي الى ربك وهي الخروج عن الذنوب كلها
والذنب ما يحجبك من الله من مراتب الدين والآخرة فالواجب على الطالب الخروج عن كل وطن سواه حتى الوجود
كما قيل وجودك ذنب لا يقاس به ذنب ولا يخفى انه يمكن تطبيق ما في الشرع على هذا بان يكون مراده من الجملة
المعصية المذكورة هناك هي الذنب المذكور ههنا وعلى هذا القياس يتوافق سائر القيود او يكون هو حصول التوبة

وهذا حقيقتها وذاك ظاهرها وهذا باطنها فان لكل ظاهر باطناً وللباطن ظاهراً او كل ما هو ظاهر بالنسبة الى باطن وكل
باطن ظاهر بالنسبة الى ظاهره فمجال الظواهر ومراتب البواطن لا تحصى ثم اخذ الندم في تعريفها بنفسها بل تعريفها بمقتضى ان
لا يبقى بعد الملابسة بذنب اصلا توبة اصلا او للمتلبس ببعض الذنوب دون بعض لا تحصل له توبة بالنسبة الى عزمه السابق
فلا يجوز تائباً عن جميع الذنوب وكون الداعي عما مضى معتبراً في الندم مما لا خلاف فيه وانما الخلاف في انه هل
يشتمل على العزم على ان لا يعود اليه بعده ايضا شمول الملزوم على اللازم او شمول الكل على الجزء كما قال به بعضهم وجعل
قوله صلى الله عليه وسلم الندم توبة دليلا عليه فيكون ذكر العزم بعده تقريراً لما في الموقف او لا يشتمل بل هو الندم على ما
مضى فقط كما فسر به بعضهم وحمل عليه قوله عليه السلام الندم توبة على ان المراد من الندم الكامل فيكون ذكر العزم
تأسيساً نعم لو قيل ليس المراد من الندم هو الندم على فعل فيما مضى فقط كما حققه في نفسه وتضمنا في نفس
الحقيقة بل هو ترك فعلها مطلقاً فعلها فيما مضى اولا وان كان مجازاً لكان قال والاقلاع عنها في الحال تعبير بالماضي
عما ذكر لكن يرد ان الظاهر ان الندامة عما ارتكب فيما مضى اذا كان الارتكاب واقعا في الماضي معتبر في مفهومها ولا يتبع
في التعريف الاقلاع في الحال مع العزم على ان لا يعود اذا قدر بالنسبة الى ذلك المعصية فلا يكون التعريف
مانعاً اذ يصدق على ذلك بهذا الاقلاع المفروض عن المرتكب فيما مضى مع عدم الندامة عما مضى انه اقلاع كذا او تعريف
عن تلك المعصية فاذ بنى الكلام على ظاهر الندم لا يكون التعريف جامعاً ولذا لم يذكر في ظاهره لا يكون مانعاً لا
بقي مادة النقض بحث ان يكون متحققاً وجود الاقلاع والعزم المذكورين بدون الندم عما مضى بغير كما سلم ولو اوجد الندم
بدون الاقلاع والعزم المذكورين واشد بعدا منه وجود الندم والعزم بدون الاقلاع فالفائدة الذي ذكرها
الشارح لعدم الاقلاع معهما لا يكون فائدة له فالاولى ان يذكر كما ترك الا ان يكون في الموقف بين الندم عن معصية
مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر والضم لا يجوز ان يلزم انه عزم ايضا ولا استحالة لان عزم التائب من الفاسق
فالاوجه ان يكون متوسطا بين من لم يرتكب الفسق اصلا وبين الفاسق والعازم على المعصية فاسق
وان لم يرتكب بالفعل قال الشارح والصحيح هو الثاني لانه لا يجوز ان يكون باعث الندامة هو خصوصية المعصية بدون عزمها
دون عزمها الخ ما في التعريف ما سبب الاول حيث اطلق المعصية وقد ذكر حيث المعصية مطلقا ولم يقل عن معصية خاصة
كذا وكذا الشارح ولم ينقل التعريف المذكور اه وبهذا القدر لا يتبع المدعى بل لا بد ان يثبت انهم لم يأمروا ولم
يأذنوا اذناً عاماً للجميع او خاصاً للاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه وبعده والظاهر هو الاذن العام
السنة فان علم انه يؤدي اه لعله اراد بالعلم ما يعم الظن بل لعل الاحتمال ايضا كاف لكنه التيمم فان احتمال
الضرر كاف فيه لم يتعين مرتبة العرف فان لها مراتب اعلاها الفعل بكيفيات مختلفة انواعاً وادناها
الشيخ بالمراتب بل يوجد ادنى منه ايضا ولم يعلم ان اي مرتبة من العرف باي مرتبة من العلم يكون مانعا عن الامر بالمعروف

الندم

وان

عظفاً

الندم

قال

والنهي عن المنكر بل لجعلها واما قال الشارح وفي الاخر نائما فان احتمال عدم القبول مع الامن عن الفتنة كيف يكون سبباً
لترك الواجب الذي هو الامر بالمعروف قال الشارح واذا لم يجب لعدم اه اشار الى الفرق بين الشرطين فان الشرط الاول اذا انتفى
واحتمل الفتنة لا يسع من الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر مثله اذ لا وجوب بهما ولا ندب بهما ولا اباحتهما بل
يعد من الكبائر لانه يفضي الى الحرمة والشرط الثاني اذا فقط يسع وجوبهما ويسع ندبهما فيستحب الامر بالمعروف
الواجب والنهي عن المنكر الواجب مختص لا على مرتبة الوجوب ويستحب النفل ندباً هو لاظهار الشعاير الاسلام لا للحج ان هذا
لا يكفي في نفي ندبهما واستحبابهما واستحبابهما فان عند انتفاء الشرط الاول ايضا يجوز ان يتعلق الاستحباب
بمثل هذا الان اظهار شعاير الاسلام متحقق فيه ايضا بل فيه يكون اعلى واتم على عنق ثابت قدم الكلام وجوده
بو بكر وانذاكر سمي شيء ابن شيء والحمد لله رب العالمين الاتمام والتوفيق على شعاير الاسلام والصلوة على محمد
خير الانام وآله واصحابه العظام صاحب الدرجة العليا بني البررة الكرام المقبولين بالطوع والرغبة عند الخواص
والعوام

صاحبه محمد صوفي
ابن ملا كوچك الم عثمان